

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TRENTIÈME ANNÉE



TOME SOIXANTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (V^e)

1909



L'ÉGLISE DONATISTE

AVANT SAINT AUGUSTIN

Vers le temps où la politique de Constantin et l'édit de Milan consacraient la victoire définitive du christianisme, l'Afrique chrétienne fut coupée en deux par un grand schisme. Le Donatisme eut dans la contrée une fortune éclatante. Pendant plus d'un siècle, en dépit des persécutions et de l'intervention périodique du pouvoir séculier, il put tenir tête à l'Église catholique; il survécut dans certaines régions jusqu'à l'invasion arabe. Il souleva des controverses passionnées, interminables, et produisit une curieuse littérature polémique. Il occupe une place considérable dans l'histoire de l'Afrique chrétienne, et quelquefois, par contre-coup, dans l'histoire de l'Église latine. Il ne sera donc pas sans intérêt de marquer avec précision ce qu'a été le Donatisme, dans ses origines et son évolution, dans ses principes et son organisation, dans son rôle religieux et social. Nous poursuivrons aujourd'hui cette étude jusqu'au moment où apparaît Augustin.

I

Le Donatisme est un schisme exclusivement africain. Il est né, à Carthage et en Numidie, des passions et des querelles du pays. Hors d'Afrique, il n'a recruté de fidèles que dans les colonies d'Africains. S'il a plus d'une fois provoqué l'intervention des empereurs, des Églises étrangères, des conciles d'Italie ou de la Gaule, c'est toujours par suite de ses violences ou des désordres dont il était l'occasion; en lui-même, il a laissé tout à fait indifférents les chrétiens d'outre-

mer. En Afrique, au contraire, il a eu pendant plusieurs générations un succès extraordinaire ; il a surexcité, comme une religion nouvelle, les esprits et les passions populaires ; opposant presque partout évêque à évêque, communauté à communauté, il a constitué une Église indépendante, avec des ramifications dans toute la contrée et jusque dans les campagnes, une Église aussi puissante, aussi riche en hommes et en biens que l'Église catholique, plus puissante même à certains moments et dans certaines régions. Pendant un siècle, il défia le Catholicisme et le pouvoir civil, résistant ou échappant aux persécutions, persécutant même ses adversaires, terrorisant des populations entières, lassant la patience des gouverneurs romains et des empereurs. Vaincu enfin au temps d'Augustin, il garda ses positions en bien des districts, surtout en Numidie, où, deux siècles plus tard, il osait encore menacer l'Église officielle. Évidemment, une secte si puissante, si vivace, si résistante et si audacieuse, avait de très solides attaches dans le pays ; elle avait su gagner l'âme d'une bonne partie des populations africaines, dont elle flattait les secrètes aspirations par les principes dirigeants de sa doctrine et de sa politique. Par là, le Donatisme a été un facteur essentiel dans l'histoire, non seulement du christianisme local, mais de l'Afrique elle-même en ces temps-là.

C'est ce qu'avaient bien compris plusieurs grands érudits d'autrefois, auteurs d'importantes monographies sur le schisme africain : d'abord, Tillemont¹, et Dupin² ; puis, le cardinal Noris et les Ballerini³. Depuis deux siècles, le sujet

1) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, pp. 1-193 ; 697-726. Cf. t. XIII.

2) Dupin, *Historia Donatistarum* (dans son édition d'Optat, Paris, 1700, p. 1-XLVIII) ; *Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia* (*ibid.*, pp. 223-520).

3) Noris, *Historia Donatistarum* (histoire laissée inachevée par le cardinal Noris ; complétée et publiée par les Ballerini dans leur édition des œuvres de Noris, t. IV, Vérone, 1732, pp. 1-674).

n'a pas été traité d'ensemble, sauf dans de courtes esquisses¹; et c'est même seulement de nos jours que le Donatisme a de nouveau attiré sérieusement l'attention des historiens de l'Église ou de l'Afrique². Des études très neuves sur la chronologie des origines du schisme³, des découvertes archéologiques ou épigraphiques⁴, de bonnes éditions critiques des œuvres d'Oplat et d'Augustin⁵, nos restitutions d'une

1) Morcelli, *Africa christiana*, Brescia, 1817 (notices sur le Donatisme dans les t. II et III); F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus*, Elberfeld, 1858; Deutsch, *Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus*, Berlin, 1875; Voelter, *Der Ursprung des Donatismus*, Freiburg-i-B., 1883; O. Seeck, *Quellen und Urkunden ueber die Anfaenge des Donatismus*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, 1889, p. 505. Cf. *Zeitschrift für Rechtgeschichte*, t. X, 1889, pp. 144 et 177.

2) La chronologie des origines du Donatisme a été précisée et en partie renouvelée par le célèbre mémoire de Mgr Duchesne (*Le Dossier du Donatisme*, Rome, 1890; extrait des *Mélanges de l'École de Rome*, t. X, 1890, p. 589). M. Pallu de Lessert, dans le t. II de ses *Fastes des provinces africaines* (Paris, 1901), a aussi beaucoup contribué à élucider ces questions difficiles. Les travaux de ces deux savants nous ont été d'un grand secours. — Mentionnons encore une série d'ouvrages récents qui touchent plus ou moins à l'histoire du Donatisme : Boissier, *La fin du Paganisme*, Paris, 1891, t. I, p. 82; Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 66; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, t. I, Leipzig, 1893, p. 745; *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 453; Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893; Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du iv^e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897, p. 127; Holme, *The extinction of the christian Churches in North Africa*, London, 1898, p. 44; Gsell, *Fouilles de Benian*, Paris, 1899, p. 20; *L'Algérie dans l'antiquité*, Alger, 1900, p. 65; *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 175; Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 505 et 739; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 312; t. II, p. 98; Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique; Donatistes et Circoncellions*, Paris, 1904 (extrait de la *Revue des questions historiques*); Genséric, Paris, 1907, p. 3; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, Paris, 1907, pp. 101 et 236.

3) Duchesne, *Le Dossier du Donatisme*, Rome, 1890; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, Paris, 1901; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 453.

4) Surtout les fouilles d'Ala Miliaria, dans la province d'Oran (Cf. Gsell, *Fouilles de Benian*, Paris, 1899), et les découvertes encore inédites de M. le commandant Guénin dans le cercle de Tehessa.

5) Édition d'Oplat par Ziwsa, Vienne et Leipzig, 1893; édition des traités antidonatistes d'Augustin par Petschenig, Vienne et Leipzig, 1908-1909

partie de la littérature donatiste¹, permettent aujourd'hui de reprendre la question sur de nouvelles bases.

Quoique beaucoup d'œuvres et de documents aient disparu sans retour, les sources sont encore très abondantes et très variées. C'est d'abord le livre d'Optat, dont on a médité parfois, et à qui l'on a pu reprocher quelques méprises, mais qui n'en a pas moins une valeur de premier ordre : nous avons là le témoignage d'un contemporain, curieux des origines du schisme, et souvent d'un témoin oculaire ou auriculaire, dont la bonne foi n'est pas douteuse. Puis, c'est le groupe imposant des ouvrages antidonatistes d'Augustin, traités, lettres, sermons, poème : ouvrages d'une merveilleuse richesse documentaire et d'une exactitude presque impeccable, mine de renseignements précis sur toutes les périodes et tous les aspects des luttes entre les deux Églises.

A ces sources littéraires s'ajoutent les sources historiques proprement dites. Une foule de documents nous sont parvenus intacts, presque tous dans le texte original; d'autres, en grand nombre également, nous sont connus du moins par des fragments, des analyses ou des allusions. Pièces de chancellerie : des lois, des rescrits et autres lettres d'empereurs, depuis Constantin jusqu'à Honorius et Valentinien III, même jusqu'aux empereurs byzantins du VI^e siècle; des édits de gouverneurs africains; des lettres de divers fonctionnaires impériaux. Documents ecclésiastiques : des correspondances d'évêques, de clercs ou de fidèles; des procès-verbaux de conférences contradictoires; surtout, une incomparable série de pièces relatives aux conciles catholiques ou schismatiques. Documents judiciaires : des dossiers de procès ou d'enquêtes officielles; des plaintes, des requêtes,

(vol. XXVI et LI-LII du *Corpus scriptor. eccles. lat.* publié par l'Académie de Vienne).

1) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 40; 226; 314; 1907, p. 419; *Revue de Philologie*, 1906, pp. 218 et 286; 1907, pp. 28, 111, 241.

des réquisitoires et des plaidoyers, des arrêts; des procès-verbaux de toute sorte. Documents archéologiques ou épigraphiques, récemment découverts, témoins irrécusables et contemporains des faits : des ruines de basiliques, les inscriptions donatistes de Benian ou de Numidie.

Il est une autre source d'information que l'on n'a guère utilisée jusqu'ici, et pour cause : c'est la littérature donatiste elle-même. Dans sa lutte obstinée contre l'Église officielle et parfois contre les représentants de l'État, l'Église schismatique n'a eu garde de négliger la controverse. Elle s'est défendue par le livre, le pamphlet, le sermon, la lettre, la proclamation et le chant populaire, le plaidoyer et le discours de concile. Elle a produit de redoutables polémistes, d'habiles avocats, de vigoureux orateurs. Cette littérature, longtemps méconnue et considérée comme perdue, est pourtant arrivée jusqu'à nous partiellement. Des traités, des sermons, des pamphlets, des lettres, des discours se sont conservés tout entiers, ou transcrits à part, ou insérés dans des recueils de documents, ou reproduits phrase par phrase dans les réfutations des Catholiques qui nous fournissent les éléments d'une restitution complète : par exemple, des lettres de Donatistes, des sermons et des relations martyrologiques, un traité de Tyconius, des pamphlets de Petilianus, de Gaudentius, de Fulgentius, les innombrables discours des évêques schismatiques à la Conférence de Carthage. D'autres œuvres donatistes, il reste du moins des fragments, parfois si nombreux et si méthodiquement cités qu'on peut reconstituer tout le contenu du livre : c'est le cas pour des ouvrages de Parmenianus, de Tyconius, de Petilianus, de Cresconius, d'Emeritus, de Gaudentius, de Vincentius, et autres. Les principaux polémistes du Donatisme sont pour nous tout autre chose que des noms; on peut les juger sur leurs livres, sur leur style. Leurs œuvres, qui permettent de contrôler les réfutations des Catholiques, ont naturellement une valeur documentaire hors ligne. Si la littérature donatiste ne se peut comprendre sans l'histoire du schisme, en

revanche, elle doit être l'une des principales sources de cette histoire.

Dans l'évolution du Donatisme, nous distinguerons quatre grandes périodes. La première va des origines à la condamnation du schisme par Constantin, en 316. La seconde s'étend depuis la première persécution, en 317, jusqu'à l'entrée en scène d'Augustin, en 391 ou 392. Dans ce long espace de temps, plusieurs événements importants marquent le progrès ou le recul, du moins apparent, de l'Église schismatique : édit de tolérance de 321 ; édit d'union et persécution de 347 ; violente réaction sous l'empereur Julien, en 362 ; nouveaux édits contre le schisme, depuis 373. La troisième période est la lutte décisive des deux Églises au temps d'Augustin (392-430). La quatrième et dernière période est la longue agonie du Donatisme, qui, malgré des retours offensifs, s'affaiblit et disparaît progressivement dans l'Afrique vandale, puis dans l'Afrique byzantine.

II

La raison profonde des rapides succès du Donatisme paraît être dans l'état social de l'Afrique, dans le mécontentement et la misère d'une partie des populations, et, aussi, dans l'organisation anormale de l'Église africaine, dans la sourde hostilité des primats de Numidie contre l'évêque de Carthage, qui sur toute la contrée exerçait depuis longtemps l'autorité d'un patriarche sans en avoir le titre. La cause immédiate du schisme fut la difficulté de régler la situation des fidèles et des clercs qui avaient été compromis d'une façon ou d'une autre dans la persécution de Dioclétien. La question des *lapsi* est à l'origine du schisme donatiste, comme des schismes du temps de Cyprien. Elle troubla l'Église d'Afrique pendant plusieurs années, et amena de graves malentendus, qu'envenimèrent encore des querelles de personnes, des jalousies et des rancunes. Quant à la rup-

ture définitive, l'occasion, ou le prétexte, en fut l'élection de Caecilianus comme évêque de Carthage, en 311.

La diversité de ces causes explique la divergence des historiens sur la date de l'apparition du schisme. On l'a fait commencer tantôt, d'une façon vague, à la persécution de Dioclétien, tantôt à la réunion d'évêques numides, dite « Concile de Cirta », en 305, tantôt au prétendu schisme de Donat des Cases-Noires, qu'on place un peu au hasard en 306, tantôt au concile des dissidents qui prononça en 312 la déposition de Caecilianus. En réalité, la dernière de ces dates est seule exacte ; les autres marquent simplement les étapes des malentendus d'où sortit le schisme proprement dit. Optat, sans doute, fait remonter jusqu'à la persécution de Dioclétien les origines de la rupture¹ ; mais il ajoute que cette rupture éclata après l'ordination de Majorinus en 312². Les témoignages d'Augustin sur ce point peuvent sembler, à première vue, contradictoires ; cependant, ils se concilient aisément. Augustin écrit, par exemple : « Il s'est écoulé plus de quarante ans entre la passion de Cyprien et l'incendie des livres saints, incendie d'où les Donatistes ont tiré la fumée de leurs calomnies, et où ils ont trouvé l'occasion de faire un schisme³. » Cela signifie simplement que les Donatistes, pour justifier leur scission, ont accusé les Catholiques d'avoir livré les Écritures aux persécuteurs. Ailleurs, parlant de la réunion de Cirta en 305, Augustin écrit : « Dans la même cité de Constantine, vos ancêtres ont ordonné évêque Silvanus, au commencement même de leur schisme⁴. » Et ce texte semble s'accorder avec le procès-verbal de

1) Optat, I, 13-14.

2) *Ibid.*, I, 15 : « Majorinum, cujus tu cathedram sedes, post ordinationem Cæciliani ordinaverunt, schisma facientes ».

3) Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, V, 1, 1 : « Divinorum codicum exustionem, unde isti, calumniarum suarum fumos jactantes, occasionem faciendi schismatis invenerunt ».

4) *Contra litteras Petiliani*, I, 21, 23 : « In eadem Constantiniensi civitate Silvanum episcopum majores vestri in ipso exordio sui schismatis ordinaverunt ».

l'assemblée épiscopale, où le neveu du primate Secundus dit au président, à propos de l'évêque Purpurius : « Il est prêt à se retirer et à faire schisme, non seulement lui, mais tous ceux que tu accuses¹. » Cependant, le président n'insista pas; ce qui supprimait tout prétexte de scission. En fait, vers le même temps, la correspondance du primate de Numidie avec Mensurius de Carthage prouve que les deux évêques restaient en communion²; et le texte d'Augustin relatif à la réunion de Cirta signifie seulement que cette réunion fut l'un des symptômes avant-coureurs du futur schisme. En effet, le même Augustin déclare formellement, dans d'autres passages, que le schisme n'a pas commencé avant la mort de Mensurius en 311 : « Au sujet de Mensurius, écrit-il, que répondrai-je? De son temps, et jusqu'au jour de sa mort, aucune partie du peuple n'a été détachée de l'unité catholique; les lettres mêmes de Secundus de Tigisi, où l'on prétend trouver un blâme contre Mensurius, démontrent qu'ils ont entretenu entre eux une correspondance pacifique et qu'ils sont restés en communion³. » Ainsi, les témoignages d'Augustin, éclairés l'un par l'autre, confirment ceux d'Oplât. Quant à Donat des Cases-Noires, nous n'avons aucune donnée précise sur le rôle qu'on lui attribue pendant cette première période; en tout cas, rien ne prouve qu'il ait été dès lors le chef d'un groupe de vrais « schismatiques », au sens exact du mot, ni qu'il ait lui-même rompu complètement, dès 306, avec l'Église de Carthage.

C'est donc par suite d'un malentendu que l'on a fixé à des dates différentes la première apparition du Donatisme. Les divergences disparaissent, si l'on s'entend sur la valeur des mots. Que la cause principale du schisme ait été dans la difficulté de régler la situation des nombreux évêques, clercs

1) *Contra Cresconium*, III, 27, 30 : « Paratus est recedere et schisma facere, non tantum ipse, sed et omnes quos arguis ».

2) *Brevic. Collat.*, III, 13-15, 25-27.

3) *De unico baptismo*, 16, 29 : « De Mensurio autem quid respondeam? cum ejus tempore usque ad obitus diem plebs unitatis nulla conscissa est... ».

ou laïques, compromis dans la persécution, ce n'est pas douteux. Que la mésintelligence ait éclaté dès le temps de la persécution et se soit aggravée de plus en plus, c'est encore incontestable ; et le manifeste des martyrs d'Abitina, la correspondance entre Mensurius et Secundus, les scènes scandaleuses de l'élection et de l'ordination de Silvanus à Cirta, les attaques contre Mensurius et son archidiaque Caecilianus, étaient assurément de graves symptômes. Mais tout cela n'avait fait que préparer le terrain. En réalité, il résulte nettement des récits d'Optat et d'Augustin, comme des documents conservés, que le schisme proprement dit commença seulement en 312, lorsque le concile des dissidents, à Carthage, déposa Caecilianus et ordonna Majorinus. On n'en doit pas moins remonter plus haut, pour démêler clairement les origines du Donatisme.

La persécution de Dioclétien, éclatant après une longue période de paix, avait surpris l'Église d'Afrique et entraîné beaucoup de déroutes¹. Sans doute, les martyrs avaient été nombreux ; et leur héroïsme est attesté par des relations originales, par le Calendrier de Carthage, par des inscriptions mentionnant leurs reliques. Mais les apostasies, ou, tout au moins, les demi-apostasies avaient été innombrables, surtout en Numidie. On avait vu, en maint endroit, des chrétiens renier leur foi, des clercs, jusqu'à des évêques, s'empresser de remettre aux magistrats des livres saints compromettants. A Cirta, notamment, le procès-verbal officiel des saisies, qui nous est parvenu intact, nous peint sur le vif l'effondrement moral de tout le clergé, évêque en tête². Dès que la persécution se ralentit, les renégats, les gens à la conscience inquiète, commencèrent à s'enhardir, et songèrent aux moyens de reprendre leur place dans l'Église. A la méthode tradition-

1) Optat, I, 13-14 et 20 ; III, 8 ; *Acta Saturnini*, 3 Ruinart ; *Acta Crispinae*, 1 ; *Passio Maximae*, 1 ; *Acta purgationis Felicis*, p. 201 Ziwsa ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

2) *Acta Munati Felicis*, pp. 186-188 Ziwsa.

nelle, qui n'allait pas sans quelques humiliations et une longue pénitence, ils préférèrent la poudre aux yeux et l'intimidation. D'abord, ils s'efforcèrent de sauver la face en portant aux nues la gloire des martyrs. Dans cette Numidie, où la fermeté avait été rare à l'heure du danger, on vit surgir partout des héros : ce fut une épidémie d'héroïsme rétrospectif. Puis, des gens avisés allèrent plus loin, et prirent l'offensive : dans la crainte que l'on ne suspectât leur conduite passée, ils se mirent à incriminer le courage d'autrui. Prompts à jeter un voile sur les faiblesses de leurs voisins, dont on pouvait redouter les indiscretions, ils se montrèrent intransigeants dans leurs messages aux communautés lointaines ; ils poussèrent l'audace jusqu'à demander des comptes aux chrétiens d'autres provinces, même à des évêques, même au chef de l'Église d'Afrique. Nous pouvons suivre encore, dans une série de documents contemporains, les divers jeux de ce cynisme agressif.

Dans le courant de l'année 304, arrivèrent en Numidie des nouvelles de Carthage, nettement défavorables à l'évêque Mensurius. Ce Mensurius, assurément, n'avait rien d'un héros ; c'était un politique de l'école de Cyprien, ferme à l'occasion, mais surtout prudent et avisé. Il estimait, suivant la tradition de l'Église, que l'on ne doit pas courir au devant du martyre, et que le vrai courage consiste à attendre la mort, sans la provoquer. Sommé de livrer les Écritures, il s'était tiré d'affaire en homme d'esprit ; il avait fait coup double, cachant les manuscrits bibliques et les œuvres orthodoxes, laissant saisir des ouvrages d'hérétiques. Mis au courant du stratagème, le proconsul avait fermé les yeux et refusé d'ordonner de nouvelles perquisitions : on avait de l'esprit à Carthage en ce temps-là. Dans ses instructions aux fidèles, Mensurius s'était conformé aux règles de la discipline. Il avait défendu aux chrétiens de se dénoncer eux-mêmes, et d'honorer comme martyrs ou confesseurs les téméraires emprisonnés pour leurs folles provocations. Préoccupé de prévenir les désordres et de ne fournir aucun prétexte aux

violences des païens, il avait pris des mesures rigoureuses pour empêcher la foule de se porter vers les prisons, où d'ailleurs, parmi les fidèles arrêtés, se trouvaient bien des gens suspects, des aventuriers, des débiteurs du fisc, des criminels, pour qui les cachots des confesseurs étaient un abri contre la police ou un asile relativement confortable¹. Mais la passion populaire avait mal interprété la conduite et les intentions de l'évêque. On répétait ouvertement qu'il avait livré les Écritures, qu'il avait interdit aux fidèles de secourir des frères et d'honorer des martyrs. On se déchaînait plus encore contre Caecilianus, l'archidiaque, qui avait suivi trop ponctuellement les instructions de l'évêque, et qui, par là, s'était trouvé directement aux prises avec la foule².

Dès que ces accusations furent connues en Numidie, elles y eurent naturellement beaucoup d'écho. On y jalousait l'évêque de Carthage, on n'y parlait plus que du martyr ; on y flétrissait de confiance tous les suspects, au moins ceux du dehors. On y accepta sans enquête les bruits populaires : dès lors se propagea la légende sur les crimes de Mensurius et de Caecilianus, légende habilement exploitée, qui allait devenir l'un des articles de foi du Donatisme.

Avisé de ce qu'on disait de lui en Numidie, Mensurius jugea nécessaire d'expliquer sa conduite. Il le fit, très nettement et très franchement, dans une lettre qu'il écrivit alors à Secundus de Tigisi, primat de Numidie, probablement pour s'entendre avec lui sur les mesures à prendre à l'égard des *lapsi*³. Tout porte à croire que l'évêque de Carthage n'avait commis aucune faute grave ; car ses adversaires du moment, puis les Donatistes, ont eu beau poursuivre pendant plus d'un siècle l'instruction de son procès, ils n'ont jamais pu invoquer contre lui une preuve sérieuse. Dans sa réponse à Mensurius, le primat de Numidie se garda d'absoudre son chef, comme

1) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

2) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

de l'attaquer ouvertement. Il avait ses raisons pour ne pas trop préciser ; on le soupçonnait, lui aussi, d'avoir livré les Écritures, et quelques mois plus tard, dans l'assemblée épiscopale de Cirta, on l'accusa d'avoir faibli comme les autres ¹. Pour se tirer d'embarras, il inaugura une tactique qui devait rester chère à la polémique donatiste : il parla emphatiquement du martyre, des glorieux confesseurs du pays, du culte qu'on leur devait. Incidemment, il se donnait lui-même en exemple. Aux officiers qui lui adressaient une sommation, il s'était contenté de répondre : « Je suis chrétien et évêque, non un traître. » Et les persécuteurs n'avaient osé insister ². Comment soupçonner un homme capable d'un tel miracle ? — On connut vite en Afrique cette correspondance entre les deux chefs du christianisme local, et le résultat visé par Secundus fut atteint : Mensurius, dont on n'avait même pas discuté l'apologie, resta suspect ; l'on exalta plus que jamais l'héroïsme des Numides, et de leur modèle, le primat de Numidie.

A la conduite équivoque de l'évêque de Carthage et de son archidiaque, on opposait dès lors, et les Donatistes aimeront toujours à opposer, l'énergique profession de foi des martyrs d'Abitina. Après leur interrogatoire et leurs tortures du 12 février 304, ces confesseurs avaient été ramenés dans leur prison de Carthage, où ils eurent, semble-t-il, beaucoup à souffrir. Ils partageaient sans doute les préventions populaires contre Mensurius et Caecilianus. Dans leur orgueil naïf, ils se laissèrent entraîner à empiéter sur les droits des autorités ecclésiastiques. Ils tinrent conseil, et décidèrent d'excommunier les chrétiens qui avaient faibli dans la persécution. Ils rédigèrent une sorte de proclamation, qui avait probablement la forme d'une lettre aux fidèles, proclamation commençant et se terminant par ces mots : « Quiconque aura été en communion avec les *traditores*, n'aura point part avec

1) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Brevic. Collat.*, III, 15, 27 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

nous aux royaumes célestes » ¹. Cette excommunication lancée par des martyrs eut en Afrique, surtout en Numidie, un retentissement extraordinaire ; elle devint aussitôt une arme contre Mensurius et ses partisans ; elle prit peu à peu la valeur d'un manifeste, d'inspiration presque divine, et, à ce titre, elle a été sans cesse invoquée par les Donatistes.

Cependant, quand ils se trouvaient entre eux, les évêques numides étaient obligés d'en rabattre. Un curieux document, que les Catholiques africains réussirent plus tard à se procurer et à rendre public, trahit les secrètes préoccupations de ces admirateurs forcenés du martyre, et montre ce que cachait leur arrogance. C'est le procès-verbal de la réunion épiscopale tenue à Cirta, le 5 mars 305, pour la consécration d'un nouvel évêque². Paulus, le triste héros des saisies du 19 mai 303, venait de mourir ; à sa place avait été élu, par l'intrigue et l'émeute, malgré l'opposition des clercs et des notables, le sous-diacre Silvanus, un clerc démagogue, très compromis lui-même lors des perquisitions³. Pour ordonner Silvanus, douze évêques numides s'assemblèrent à Cirta, sous la présidence de leur primat Secundus : parmi eux, Donatus de Mascula, Victor de Rusicade, Marinus d'Aquae Tibilitanae, Donatus de Calama, Purpurius de Limata, Victor de Garbe, Felix de Rotarium, Nabor de Centurionis, Secundus minor, tous, ou presque tous, futurs Donatistes. Avant de procéder à la consécration, le président propose de s'assurer que tous les assistants sont dignes d'y prendre part. Tour à tour, il interroge solennellement quatre de ses collègues, suspects d'avoir livré les Écritures : les malheureux avouent, en plaidant les circonstances atténuantes. Mais la scène change, quand le primat interpelle Purpurius de Limata, accusé d'avoir tué deux de ses neveux à Milev : « Crois-tu donc m'ef-

1) *Acta Saturnini*, 18 Baluze. — Cf. *ibid.*, 1-2 ; 16-17 ; 20.

2) Optat, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Epist.* 43, 3 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 21, 23 ; *Brevic. Collat.*, III, 15, 27 ; 17, 31-33 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 14, 18 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

3) *Gesta apud Zenophilum*, p. 186 188 ; 192-196 Ziwsa.

frayer comme les autres ? réplique Purpurius. Et toi, qu'as-tu donc fait, toi que le curateur et le Conseil ont sommé de remettre les Écritures ? Comment t'es-tu tiré de leurs mains, si ce n'est que tu as tout livré ou fait livrer ? On ne t'a pas laissé aller sans raison. Eh bien ! oui, j'ai tué, et je tue qui me gêne. Ne va pas me provoquer, et m'en faire dire davantage. Tu sais que je ne ménage personne. » Le président perd contenance, et ne répond rien. On le menace d'un schisme. Il craint de se trouver seul contre tous, et renonce à poursuivre son enquête : « Vous vous connaissez, dit-il, et Dieu vous connaît. Prenez place. » Tous répondent : « Grâce à Dieu ! » Et l'on procède à l'ordination. — Nous voilà loin de la lettre hautaine de Secundus à Mensurius, loin des commentaires intransigeants sur le manifeste des martyrs d'Abitina. Et cependant, ces évêques réunis à Cirta en 305 allaient être, sept ans plus tard, les principaux fondateurs de l'Église schismatique. Sans doute, ils tiendront un autre langage dans leur concile de 312, où ils donneront le change sur leur conduite passée en incriminant, en déposant un évêque de Carthage ; et leurs héritiers s'appelleront eux-mêmes les « Saints », les « Purs ». Mais leurs confessions cyniques de Cirta révèlent l'autre face du Donatisme, la tare secrète de la future Église.

Des documents que nous venons de citer, il paraît résulter que, dès les derniers temps de la persécution de Dioclétien en Afrique, dès les années 304-305, il s'établit entre les évêques numides et les mécontents de Carthage, sinon une véritable entente, du moins une communauté de vues. Rien de plus divers, à ce moment, que les aspirations et les mobiles des deux groupes d'opposants : d'une part, en Numidie, un primat ambitieux, avide de jouer les premiers rôles, et des évêques compromis, inquiets des conséquences de leur faiblesse ; d'autre part, à Carthage, des chrétiens intransigeants, exaltés, sincèrement prévenus contre leur évêque

1) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

dont ils suspectaient la conduite. Mais la différence des mobiles ira s'atténuant peu à peu entre les deux groupes, à mesure qu'en augmentera la complexité, par l'addition d'autres éléments. En Numidie, à côté des évêques compromis et tout entiers à leurs préoccupations égoïstes, on verra se multiplier les intransigeants sincères, les défenseurs enthousiastes et désintéressés du martyre ou de la discipline. A Carthage, au contraire, le groupe primitif des opposants recrutera des auxiliaires d'une moralité médiocre, ambitieux déçus, dépositaires infidèles, dévotes exaspérées. En tout cas, dès la fin de la persécution, évêques numides et mécontents de Carthage étaient complètement d'accord sur un point : une défiance invincible à l'égard de Mensurius et de son entourage. Qu'une occasion se présente ; et de cette défiance, comme de cette tacite alliance, sortira le schisme.

Malheureusement, nous ne pouvons noter avec précision, pendant les années suivantes, les progrès de cette double opposition ; car nous connaissons mal l'histoire de l'Église d'Afrique entre 305 et 311. Il est certain, pourtant, que les intrigues continuèrent, surtout à Carthage. De plus en plus s'accréditait la légende sur la trahison et la cruauté de Mensurius, coupable, disait-on, d'avoir remis aux magistrats païens les livres sacrés, d'avoir abandonné les confesseurs dans leurs cachots, d'avoir même proscrit le culte des martyrs. La haine du vulgaire s'acharnait surtout contre l'archidiaque Caecilianus, dont l'on faisait une sorte de bourreau : on racontait que, pendant la persécution, il avait monté la garde autour des prisons, interceptant tout secours, apostant des satellites qui écartaient les visiteurs à coups de fouets, condamnant les confesseurs emprisonnés à mourir de faim¹. C'est alors sans doute qu'on le surnomma *Eudinepissus*, sobriquet injurieux qui paraît être d'origine punique, et dont nous ignorons le sens². D'ailleurs, Caecilianus s'était fait encore

1) *Acta Saturnini*, 17 Baluze. — Cf. *ibid.*, 20.

2) *Passio Donati*, 2 : « Caeciliano *Eudinepiso* tunc instante... ».

d'autres ennemis par la rigueur avec laquelle il imposait le respect de la discipline. Parmi les causes directes du schisme, on doit compter les démêlés de l'archidiacre avec une riche et redoutable dévote, nommée Lucilla. C'était une Espagnole, dont les hasards de la vie avaient fait une Carthaginoise. Elle avait une foi enthousiaste dans la vertu des reliques, et portait sur elle « un os de je ne sais quel martyr, si encore c'était un martyr¹ ». Elle avait pris l'habitude d'embrasser son os au moment de communier. Or, dès ce temps-là, le clergé africain se préoccupait de réglementer le culte des reliques ; il n'admettait que les martyrs et les saints autorisés, canonisés. L'archidiacre, homme de bon sens et nullement mystique, ne vit qu'une superstition dans les pratiques dévotes de Lucilla ; il lui enjoignit d'abandonner sa prétendue relique. La dame fut exaspérée : plutôt que de renoncer à son os, elle déclara la guerre à l'archidiacre, à l'évêque, à tout le clergé. Désormais, la maison de Lucilla fut à Carthage le centre de réunion et d'intrigues du parti des mécontents².

C'est vers ce temps-là, généralement en l'année 306, que l'on place le prétendu schisme de Donat des Cases-Noires. C'était un Numide, évêque ou ancien évêque de Cases-Noires (*Casae Nigrae*) en Numidie. Tout porte à croire qu'il avait été compromis d'une façon ou d'autre dans la persécution et avait été ensuite dépossédé de son siège épiscopal ; car on ne le rencontre jamais dans son évêché. Il était venu se fixer à Carthage, et il y devint le principal chef du parti des opposants. Il joua plus tard un rôle prépondérant dans la crise qui donna naissance au Donatisme³. On a même souvent répété, depuis Tillemont⁴, qu'il avait été à Carthage l'auteur d'un

1) Optat, I, 16.

2) *Ibid.*, I, 18-19; *Gesta apud Zenophilum*, p. 195-196 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 28, 32.

3) Optat, I, 22-26 ; Augustin, *Epist.* 43, 5, 15-16.

4) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 3 et 697. — Cf. Morcelli, *Africa christiana*, t. II, p. 198.

premier schisme. La question est fort obscure. Sans doute, Donat des Cases-Noires fut condamné par le concile de Rome pour avoir fomenté un schisme à Carthage, pour avoir rebaptisé des apostats et imposé les mains à des évêques coupables¹; Augustin l'accuse aussi d'avoir été le premier à rompre avec l'Église². Mais on ne voit pas nettement si ces textes se rapportent aux débuts du Donatisme proprement dit, ou à un schisme antérieur. D'autre part, Augustin déclare que l'unité religieuse n'a pas été rompue avant la déposition de Caecilianus par le concile de 312³. Selon toute vraisemblance, Donat des Cases-Noires a été seulement jusqu'à cette date le chef du parti d'opposition; et ce doit être à cause de son rôle postérieur que l'on a fait de lui, après coup, un schismatique avant le schisme. Il n'en est pas moins très significatif, pour l'histoire des origines du Donatisme, que le chef des mécontents de Carthage ait été précisément un évêque numide.

La mort de Mensurius, en 311, fournit à la double opposition carthaginoise et numide l'occasion de passer des paroles aux actes. L'Afrique dépendait alors de Maxence. La défaite du vicaire d'Afrique Alexander, qui avait été trois ans maître du pays, y avait été suivie d'odieux massacres; et l'on y abhorrait le nom du vainqueur, devenu le tyran⁴. Un diacre de Carthage, un certain Felix, traduisit les sentiments de ses compatriotes dans un hardi pamphlet contre Maxence. Le proconsul s'émut, et ordonna l'arrestation du coupable. Le diacre se réfugia dans la maison de son évêque, qui refusa

1) Optat, I, 24; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; *Epist.* 43, 5, 15-16; 105, 2, 8.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2; 2, 3; *Retract.*, I, 20, 4; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 29. — Cf. Optat, I, 15.

4) *Panegyrici veteres*, X, 31; Aurelius Victor, *Caesar.*, 40; Zosime, II, 12-14. — Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 64; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 153; Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 322; *Mémoires des Antiquaires de France*, t. LXI, 1900, p. 22.

de le livrer¹. C'était le temps où Maxence, pour déjouer les plans de Constantin, cherchait à se concilier les chrétiens en promulguant un édit de tolérance². Le gouverneur n'osa violer le domicile épiscopal; il en référa à l'empereur, qui enjoignit d'envoyer à Rome l'évêque de Carthage. Mensurius obéit. Avant de partir, il se préoccupa de mettre en lieu sûr les trésors de son Église. Il les confia à des *seniores*, c'est-à-dire à des notables de la communauté, membres du conseil d'administration; mais, par mesure de précaution, il fit dresser un inventaire des trésors, et laissa ce document entre les mains d'une vieille femme qui devait le remettre plus tard soit à lui-même, soit à son successeur. Arrivé à Rome, il réussit à se disculper auprès de l'empereur, et fut autorisé à rentrer chez lui. Il mourut en route³. L'ouverture de sa succession allait donner carrière à l'intrigue et déchaîner le schisme.

Les candidats ne manquaient pas : en première ligne, l'archidiaque Caecilianus; puis, deux prêtres de Carthage, Botrus et Caelestius⁴; peut-être aussi, Donat des Cases-Noires et le lecteur Majorinus⁵. Les ennemis de l'archidiaque se mirent en campagne, et, à leur tête, Lucilla. Chacun des candidats ayant à Carthage ses partisans et se croyant sûr du succès, on résolut de brusquer l'élection, sans attendre l'arrivée des Numides et de leur primat. Caecilianus l'emporta, et fut aussitôt ordonné par trois évêques voisins, dont Felix d'Abthugni⁶.

De toutes parts, éclatèrent les protestations. Lucilla, les prêtres évincés, Donat des Cases-Noires, tous les mécontents se groupèrent en une puissante faction, grossie encore des *seniores*, qui avaient dilapidé les trésors de l'Église et

1) Optat, I, 17.

2) *Ibid.*, I, 18.

3) *Ibid.*, I, 17.

4) *Ibid.*, I, 18.

5) *Ibid.*, I, 19.

6) *Ibid.*, I, 18; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

avaient été tout surpris de voir une vieille femme apporter au nouvel évêque l'inventaire de leurs vols¹. On rappela tous les méfaits dont on chargeait depuis longtemps la conscience de Caecilianus, sa longue complicité avec Mensurius, sa férocité d'autrefois envers les confesseurs emprisonnés, sa dureté à l'égard des dévotions les plus légitimes². On ajoutait que l'élection avait été irrégulière, et, encore plus, l'ordination³ : c'était l'usage, disait-on, que l'évêque de Carthage, chef de l'Église africaine, fût ordonné par le primat de Numidie⁴. En vérité, ce n'était qu'un usage, non une règle de discipline; mais on n'en invoquait que plus fort la tradition. Enfin, la haine des ennemis de Caecilianus découvrit un argument qui parut décisif: l'un des évêques qui l'avaient ordonné, Felix d'Abthugni, était soupçonné d'avoir livré jadis aux païens des manuscrits sacrés. Donc l'élection était nulle: ainsi, du moins, raisonnaient les mécontents⁵.

La faction, habilement dirigée par Donat des Cases-Noires et Lucilla, vit aussitôt la tactique à suivre pour arriver à ses fins en se donnant les apparences du droit. Elle en appela au primat de Numidie, et lui notifia la protestation contre l'élection de Caecilianus⁶. On sait quel était, depuis plusieurs

1) Optat, I, 18-19.

2) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze; Augustin, *Epist.* 43, 5, 14-15; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

3) « Contra Caecilianum causae conflictæ sunt, ut vitiosa ejus ordinatio diceretur » (Optat, I, 19).

4) « Operam dederunt ut absentibus Numidis soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent » (Optat, I, 18). — Cf. Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 44-46 : « Cum Carthaginem venissent episcopum ordinare, invenerunt Caecilianum jam ordinatum in sua sede. Irati sunt quia ipsi non potuerunt ordinare »; *Epist.* 43, 6, 17 : « Inerat etiam nonnullus dolor animi de typho superbiae veniens, quod non ipsi ordinaverant Carthagini episcopum »; *Brevic. Collat.*, III, 16, 29 : « Quod non expectaverit Caecilianus ut princeps a principe ordinaretur; cum aliud habeat Ecclesiae Catholicae consuetudo, ut non Numidiae, sed propinquiores episcopum Ecclesiae Carthaginis ordinent... Hoc autem dicentes de sua consuetudine, quam nescio quando instituerunt, Ecclesiae Catholicae praejudicare conabantur ».

5) « Unum traditionis convicium in ordinatorem Caeciliani derivandum esse putaverunt » (Optat, I, 20).

6) Optat I, 19.

années, l'état des esprits en Numidie : consciences inquiètes, effroi des comptes à rendre, parti-pris de crédulité, défiance à l'égard des évêques de Carthage, dont on suspectait la conduite, et dont on jalousait les prérogatives. Secundus saisit donc avec empressement l'occasion de jouer au patriarche et de demander des comptes au lieu d'en rendre. Il convoqua les évêques de sa province, et, dans le courant de 312, il partit pour Carthage avec soixante-dix d'entre eux¹.

Dès les premières démarches des Numides, on s'aperçut que Donat et ses amis avaient vu juste. Le concile refusa de siéger dans l'église épiscopale, sous la présidence de l'évêque de Carthage. Il tint séance dans une autre basilique ou dans un local quelconque dont disposaient les dissidents. Il somma Caecilianus de comparaître devant lui, en accusé, en suspect. Caecilianus refusa ; d'autant mieux que Purpurius de Limata, toujours partisan des solutions radicales, avait parlé de l'attirer dans l'église pour lui casser la tête. Pourtant, Caecilianus offrit de répondre à toutes les questions du concile ; dans le cas où l'on persisterait à contester la validité de son ordination, il consentait à se faire ordonner par le primat et ses collègues. On écarta dédaigneusement ses propositions, et l'on instruisit son procès. Faute de preuves, on dut laisser tomber les accusations tirées des calomnies populaires ; mais l'on déclara nulles l'élection et l'ordination de Caecilianus, sous prétexte qu'il avait été consacré, en l'absence du primat, par des indignes, notamment par Felix d'Abthugni². Suivant une tradition donatiste, le concile aurait d'abord laissé vacant le siège de Carthage, et aurait confié la direction du diocèse à un administrateur intérimaire (*interventor* ou *visitor*), lequel aurait été tué par les Catholiques³. Quoi qu'il en soit de cette tradition, la vacance du siège, si vacance il y eut, ne

1) Optat., I, 19; *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

2) Optat., I, 19-20 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 23 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

3) Augustin, *Epist.* 44, 4, 8 ; *Serm.* 46, 15, 39.

dura guère. Les Numides ne rentrèrent pas chez eux avant d'avoir donné un successeur à Caecilianus.

Cette nouvelle élection trahit l'intervention très active de Lucilla. Une enquête ultérieure prouva qu'elle avait acheté une partie des évêques du concile¹. Elle réussit à faire élire une de ses créatures. Donat, le chef du parti, s'effaça ou fut écarté, soit dans l'intérêt commun, à cause de son passé, soit par suite de rivalités et de jalousies, soit pour toute autre raison. Le choix des évêques dissidents se porta sur Majorinus, un simple lecteur de Carthage, protégé de Lucilla². Le concile l'ordonna aussitôt ; puis, dans une lettre synodale, il notifia à toutes les Églises africaines la déposition de Caecilianus et la consécration du nouvel évêque³. Le schisme était consommé : c'en était fait, pour plus d'un siècle, de l'unité de l'Afrique chrétienne.

L'Église schismatique s'organisa rapidement, d'autant plus vite qu'elle n'innova en rien : elle conserva les cadres traditionnels, toute la discipline et la hiérarchie africaines, s'attachant d'autant plus au passé que, malgré ses origines troubles, elle prétendait être seule en Afrique à représenter, dans toute sa pureté, l'Église universelle. Majorinus n'était qu'un fantôme ; et il disparut vite. Il mourut au bout de quelques mois, et fut remplacé à la tête du parti par Donat de Carthage, dit Donat le Grand, qu'on distingue ordinairement du premier auteur de la rupture, et que pourtant l'on a bien des raisons d'identifier avec Donat des Cases-Noires⁴. En tout cas, Donat

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa. — Cf. Augustin, *Epist.* 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 28-29, 32-33.

2) Optat, I, 15 et 19 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4.

3) Optat, I, 20 ; Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 25, 73.

4) Majorinus n'est plus mentionné par Optat après son élection et son ordination en 312 (Optat, I, 19). Suivant Augustin, il vivait encore au printemps de 313, lors de la requête adressée à Constantin, le 15 avril, par les évêques dissidents (Augustin, *Epist.* 88, 1-2 ; 93, 4, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24). Majorinus était peut-être déjà mort au moment du concile de Rome (2 octobre 313), où l'on mit en cause Donat et les évêques ordonnés par Majorinus (*iis quos a Majorino ordinatos esse constaret*), mais non Majorinus lui-même (Augustin, *Epist.* 43, 5, 16). — Quant à la question des deux Donat, il est à remarquer

de Carthage avait toutes les qualités d'un vrai chef : il acheva de constituer et il fortifia par tous les moyens la nouvelle Église¹, qui prétendait être la véritable Église catholique², l'Église des martyrs³, et qui fut aussi appelée de son nom le parti de Donat (*Pars Donati*) ou le Donatisme (*Donatismus*)⁴.

Cependant, Caecilianus n'avait pas abdiqué, et ses partisans ne renonçaient pas à la lutte. Ils avaient pour eux les Églises d'outre-mer, et même l'appui du pouvoir civil. Un coup de théâtre venait de changer les rapports du christianisme avec l'État : la victoire de Constantin, bientôt suivie de l'édit de Milan, assurait aux persécutés de la veille, non seulement la pleine liberté de conscience et de culte, mais, déjà, la protection officielle⁵. Dans les communautés africaines, on se préoccupa vite de savoir auquel des deux partis irait cette protection. Dès le début, Constantin n'hésita pas : respectueux des traditions, et soucieux de l'ordre public, il se prononça contre les schismatiques, en qui il voyait simplement des fauteurs de désordres. Voulant réparer les injustices du passé, restituer les immeubles confisqués, conférer des im-

que le prétendu Donat des Cases-Noires disparaît brusquement de l'histoire au moment même où apparaît, comme chef du parti, Donat de Carthage. Optat a toujours identifié les deux personnages (I, 22-26; III, 1 et 3). Telle fut aussi, pendant bien des années, la manière de voir d'Augustin (*Psalmus contra partem Donati*, 93-106 et 132; *Epist.* 43, 5, 15-16. Cf. *Retract.*, I, 20, 4). C'est seulement à la Conférence de 411 que les Donatistes, pour des raisons de tactique, imaginèrent de distinguer deux Donat ou insistèrent sur cette distinction (Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 13, 17; *Retract.*, I, 20, 4; *De haeres.*, 69). Bien qu'Augustin ait fini par accepter cette thèse, nous avons tout lieu d'être en garde contre cette affirmation intéressée des Donatistes, qui apparaît si tardivement.

1) Optat, III, 3; *Collat. Carthag.*, II, 10; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2; *Ad Donatistas post Collat.*, 16, 20; *De haeres.*, 69.

2) *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze; *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa; *Passio Donati*, 3; Optat, II, 1 et suiv.; Augustin, *Epist.* 88, 2; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; *Collat. Carthag.*, III, 22.

3) *Acta Saturnini*, 19-20 Baluze.

4) Optat; I, 22 et 26; III, 3; Augustin, *Epist.* 88, 1; 93, 8, 24-25; *Contra Epist. Parmeniani*, III, 4, 24; *Contra Cresconium*, II, 1, 2; IV, 6, 7; etc.

5) Lactance, *De mort. persec.*, 44 et 48; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 2.

munités et autres privilèges aux clercs catholiques, distribuer même des secours aux communautés les plus éprouvées par la persécution, il réserva tout à l'Église dont Caecilianus était le chef¹. Écrivant à Caecilianus lui-même pour lui notifier les secours en argent et le charger de les répartir, il lui promit de le protéger contre ses adversaires, l'engageant à invoquer l'aide du proconsul et du vicaire d'Afrique contre ceux qui troubleraient la paix ; dans ses instructions aux gouverneurs, il leur ordonna de soutenir Caecilianus contre les dissidents². Dès les premiers mois qui suivirent la rupture, l'Église schismatique avait contre elle l'autorité de l'empereur et de ses représentants en Afrique.

Les dissidents s'inquiétèrent de cette situation, et s'efforcèrent de ramener l'opinion. A deux reprises, ils envoyèrent des députations aux principales Églises d'Italie, de Gaule et d'Espagne³. Mais, dans ces divers pays, où l'on se souciait peu des querelles africaines, les ambassades des sectaires paraissent avoir été très froidement accueillies⁴ : les Églises d'outre-mer restèrent toutes en communion avec Caecilianus et les évêques de son parti⁵. Déçus de ce côté, les schismatiques n'eurent plus d'espoir qu'en Dieu, en eux-mêmes, et dans l'empereur, seul capable désormais d'amener le monde chrétien à reconnaître l'excellence de leur cause. Le 15 avril 313, une délégation de dissidents remit au proconsul de Carthage deux pièces, l'une scellée, l'autre ouverte : la première, d'après le titre reproduit sur l'enveloppe, était un mémoire précisant les griefs contre Caecilianus ; l'autre était une supplique adressée à Constantin. Dans cette requête, plusieurs évêques du parti de Majorinus ou de Donat demandaient à l'empereur de soumettre l'affaire à des juges gaulois,

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5-7 ; Augustin, *Epist.* 88, 2.

2) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 6.

3) Augustin, *Contra Epist. Parmeniani*, I, 2, 2.

4) *Ibid.*, I, 2, 3.

5) Augustin, *Epist.* 43, 3, 8 ; 7, 19 : « Ipsis rebus experti sunt cum Caeciliano permanere communionem orbis terrarum, et ad eum a transmarinis Ecclesiis communicatorias litteras mitti ».

la Gaule étant le seul pays où n'eût pas sévi la persécution, et où par suite l'on pût être complètement impartial sur la question des *lapsi*. Le proconsul transmit les deux pièces à l'empereur, avec un rapport sur l'affaire¹.

La requête était modérée de ton, et semblait raisonnable : après un mouvement d'impatience, Constantin y fit droit. Il désigna comme juges trois évêques gaulois, Relicius d'Autun, Maternus de Cologne, Marinus d'Arles ; mais il chargea spécialement de l'enquête et de la présidence le pape Miltiade ou Melchiade, Africain d'origine, en lui adjoignant encore quinze autres évêques italiens. Il manda Caecilianus avec dix représentants de chaque parti. Les dix-neuf évêques juges se réunirent à Rome, au palais de Latran, le 2 octobre 313. Les débats occupèrent trois séances. Donat et ses amis ne réussirent pas à justifier leurs accusations, et même parurent esquiver la question. Par contre, on releva contre Donat différentes charges ; on eut la preuve de ses intrigues et de ses graves infractions aux règles de la discipline. A l'unanimité, le concile condamna l'accusateur et disculpa Caecilianus, dont l'élection et l'ordination furent reconnues régulières².

Cet arrêt, qui paraissait terminer l'affaire, n'eut d'autre effet que de la compliquer. Les dissidents s'obstinèrent : après leurs adversaires, ils incriminèrent leurs juges, et la composition du concile, et la procédure. Ils découvrirent après coup que le pape Miltiade et son prédécesseur Marcelinus avaient eu une attitude équivoque lors de la persécution ; ils les mirent sur le même rang que Mensurius et Caecilianus³. D'ailleurs, ils avaient demandé des juges gaulois ;

1) *Collat. Carthag.*, III, 215-220 ; Augustin, *Epist.* 88, 2. — Cf. Optat, I, 22 ; III, 3 ; Augustin, *Epist.* 93, 4, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 7, 8 ; 12, 24.

2) Optat, I, 23-24 ; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 18 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4-5 ; 43, 5, 14-16 ; 53, 2, 5 ; 88, 3 ; 105, 2, 8 ; 185, 10, 47 ; *Contra Epist. Parmeniani*, I, 5, 10 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31.

3) Augustin, *Contra Epist. Parmeniani*, I, 5, 10 ; *De unico baptismo*, 16, 27.

et, sur les dix-neuf membres du concile, seize étaient des Italiens. Enfin, on avait négligé le principal grief : l'indignité de Felix d'Abthugni, qui avait ordonné Caecilianus. Pour toutes ces raisons, les schismatiques protestèrent contre la sentence; ils en appelèrent à l'empereur, demandant une nouvelle enquête et de nouveaux juges¹.

Malgré son irritation croissante contre ces entêtés, Constantin leur donna satisfaction sur les deux points. Il enjoignit aux gouverneurs africains d'ouvrir une enquête sur la conduite de Felix d'Abthugni : cette enquête, dirigée successivement par plusieurs magistrats, commencée à Abthugni et poursuivie à Carthage, se termina le 15 février 314 par une sentence du proconsul Aelianus qui proclamait la complète innocence de Felix². Une fois ce point acquis, l'empereur convoqua en Gaule, dans la cité d'Arles, pour le 1^{er} août 314, un grand concile où furent représentées presque toutes les provinces d'Occident, et où comparurent les délégations des deux Églises africaines. Ce concile fixa diverses règles de discipline, notamment sur la procédure à suivre envers les apostats et dans les accusations portées contre eux. Il amena

1) Optat, I, 25 et 27; Constantin, *Epist. ad Aelafium* (Appendix d'Optat, n. 3, p. 205 Ziwsa); Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28; *Epist.* 43, 7, 20; 53, 2, 5; 76, 2; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8.

2) *Acta purgationis Felicis*, dans l'Appendix d'Optat, n. 2, pp. 197-204 Ziwsa. Cf. Optat, I, 27; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4-5; 88, 3-5; 105, 2, 8; 141, 11; *Contra Cresconium*, III, 70, 80-81; *De unico baptismo*, 16, 28; *Brevic. Collat.*, III, 24, 42; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56. — On admet généralement aujourd'hui que la sentence du proconsul Aelianus fut rendue le 15 février 315; à l'appui de cette hypothèse, on allègue une pièce qui fut lue à l'audience et qui aurait été datée du 19 août 314 (*Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa). Mais l'en-tête de cette pièce est mutilé et partiellement altéré. Il ne saurait prévaloir contre le témoignage formel d'Augustin, qui en 412, après les discussions de la Conférence de Carthage, a précisé cette question de chronologie (*Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56). Des indications d'Augustin, il résulte très nettement que la sentence du proconsul Aelianus est du 15 février 314, « quatre mois » après le concile de Rome du 2 octobre 313. D'ailleurs, ce témoignage est pleinement d'accord avec la suite logique des faits : l'enquête sur Felix d'Abthugni se place évidemment entre le concile de Rome et le concile d'Arles.

les Catholiques africains, désormais contraints de ménager les Églises d'outre-mer, à abandonner leur vieille tradition, celle qu'ils avaient défendue si énergiquement au temps de Cyprien, sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques convertis. Dans la grave affaire du schisme, il instruisit de nouveau tout le procès de Caecilianus, et confirma pleinement la sentence du concile de Rome. Il notifia ses décisions à l'empereur et au pape Silvestre, le successeur de Miltiade¹.

C'était, semble-t-il, la condamnation définitive du schisme africain, frappé deux fois par des conciles, et, la seconde fois, après une grande enquête officielle, par les juges qu'il avait lui-même demandés. En fait, la voix du concile d'Arles eut de l'écho en Afrique, où bien des chrétiens sincères, égarés dans le schisme, s'aperçurent qu'on les avait trompés, et revinrent à l'Église catholique². Mais les chefs, les évêques, et leurs fougueux partisans, étaient trop compromis ou trop exaltés pour écouter la raison et se rendre à l'évidence ; quant à Donat de Carthage, désormais le maître et le prophète du parti, il n'était pas homme à céder. Les dissidents protestèrent de nouveau contre la sentence : on ne sait trop sous quel prétexte, car leurs arguments de l'année précédente, spécieux contre le concile de Rome, ne portaient plus contre le concile d'Arles. Ils en appelèrent encore à l'empereur ; mais, cette fois, ils le mirent en demeure d'évoquer l'affaire à son propre tribunal³.

Constantin fut plus irrité que jamais, et un peu surpris de cette façon de comprendre la résignation, l'humilité, la charité chrétienne. Il ne se souciait pas, lui néophyte, de reviser les jugements de deux assemblées d'évêques. Il essaya de se

1) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 469 ; Maassen, *Gesch. der Quellen und Litteratur des canonischen Rechtes im Abendlande*, Graz, 1870, t. I, p. 188 et 950. — Cf. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 21 ; *Appendix d'Optat*, n. 3-5, p. 204-210 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4 ; 53, 2, 5 ; 88, 3 ; 89, 3 ; 105, 2, 8.

2) Augustin, *Epist.* 88, 3.

3) *Appendix d'Optat*, n. 5, p. 209 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4 ; 43, 7, 20 ; 53, 2, 5 ; 76, 2 ; 88, 3 ; 89, 3 ; 105, 2, 8.

dérober ; mais les plaideurs étaient tenaces, décidés à tout, et le désordre augmentait en Afrique ¹. L'empereur dut se rendre à la raison d'État. Il accepta donc l'appel, du moins en principe ; mais il hésita ou tergiversa pendant deux ans. Il changea plusieurs fois de résolution ou de procédure. Tantôt il songeait à envoyer des juges en Afrique ², ou à y passer lui-même ³. Tantôt il préférait instruire le procès à Rome. Il ordonnait au proconsul de lui expédier le faussaire Ingentius, convaincu de fraude dans l'enquête sur Felix d'Abthugni ⁴. Il mandait à Rome les deux parties ⁵ ; Donat se trouvait au rendez-vous, mais Caecilianus, on ne sait pourquoi, ne se présentait pas ou arrivait trop tard ⁶. C'est vers ce temps-là, sans doute, que des « sacrilèges », probablement des Donatistes, intentèrent devant le tribunal de l'empereur un procès criminel au pape Silvestre, en qui l'on poursuivait le complice du concile d'Arles ⁷. Cependant, l'agitation croissait en Afrique ⁸ ; Constantin se décida à en finir. Pendant un séjour dans la Haute-Italie, il fit venir, puis garder à vue, Caecilianus et Donat ⁹. En même temps, il envoyait à Carthage deux commissaires, les évêques Eunomius et Olympius, chargés de procéder sur place à une nouvelle enquête, et de rétablir, s'il se pouvait, l'unité religieuse, même en déposant les deux compétiteurs pour ordonner un nouvel évêque accepté des deux partis. La mission fut très mal accueillie par les schismatiques, qui suscitèrent des émeutes ; elle quitta Carthage au bout de quarante jours, en proclamant le bon droit de

1) *Appendix d'Optat*, n. 7, p. 211 Ziwsa.

2) *Ibid.*, n. 6, p. 210.

3) *Ibid.*, n. 7, p. 211.

4) Augustin, *Epist.* 88, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 70, 81.

5) *Appendix d'Optat*, n. 6, p. 210.

6) Augustin, *Epist.* 43, 7, 20.

7) *Epistula Concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 627). — Cf. Augustin, *De unico baptismo*, 16, 27.

8) *Appendix d'Optat*, n. 7, p. 211.

9) *Optat*, I, 26 ; Augustin, *Epist.* 43, 7, 20.



Caecilianus et du parti qui était en communion avec l'Église universelle¹. Constantin rendit son arrêt à Milan, dans les premiers jours de novembre 316, et le notifia, le 10 novembre, au vicaire d'Afrique : comme les conciles de Rome et d'Arles, comme les magistrats qui avaient instruit le procès de Felix d'Abthugni, comme les évêques Eunomius et Olympius, l'empereur décida que Caecilianus, régulièrement élu et ordonné, était l'évêque légitime de Carthage². C'était mettre hors la loi l'Église schismatique.

La question de droit était tranchée; mais la question de fait restait entière. Sauf des exceptions individuelles, les Donatistes ne s'inclinèrent pas plus devant l'arrêt de l'empereur que devant les sentences des conciles. Donat s'échappa ou fut relâché, et retourna en Afrique; Caecilianus l'y suivit³. Les deux évêques de Carthage se retrouvèrent en présence, et avec eux, dans toute la contrée, les deux Églises rivales. Une fois de plus, les Donatistes réussirent à donner le change, et à garder leur prestige. Ils racontèrent que l'empereur avait été trompé par son entourage, notamment par son conseiller Hosius de Cordoue⁴. Par une tactique encore plus audacieuse, ils affirmèrent plus tard que Caecilianus, détenu ou exilé dans le nord de l'Italie, avait été reconnu coupable et condamné par Constantin : cette absurdité, ils l'ont répétée pendant un siècle, jusqu'à la Conférence de 411, et ils ont fini par y croire⁵. Bref, la sentence impériale n'avait rien ter-

1) Optat, I, 26. — On place ordinairement cette mission d'Eunomius et d'Olympius après la sentence de Constantin. Le texte d'Optat ne fournit pas d'indication précise; mais, d'après la suite logique des événements, il nous paraît évident que la mission des évêques a précédé la sentence impériale. Constantin retient en Italie les deux évêques rivaux de Carthage, pendant qu'Eunomius et Olympius vont en Afrique procéder à leur enquête; c'est sur le rapport de ces commissaires que l'empereur rend sa sentence.

2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 19, 37; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56; *Contra Cresconium*, III, 71, 82; *Epist.* 43, 2, 5; 43, 7, 20; 53, 2, 5; 141, 10-11.

3) Optat, I, 26.

4) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 7-9; 5, 10; 8, 13.

5) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 20, 38; 21, 39; 22, 40; *Ad Donatistas post*

miné. Le Donatisme ne fit que gagner du terrain en Afrique. Déçu dans ce qu'il attendait de l'empereur, et traqué par l'État, il deviendra peu à peu un parti d'opposition.

III

Quelques mois après la sentence de Constantin, quatre ans après l'édit de Milan qui avait proclamé l'entière liberté du culte, la persécution recommençait en Afrique. Elle était dirigée cette fois, non pas contre l'Église, mais en son nom et contre ses ennemis. C'était la première persécution entreprise par l'État pour la défense du Catholicisme, traité déjà en religion officielle.

La sentence de Constantin avait eu pour résultat principal d'exaspérer les schismatiques, de les décider à ne plus compter que sur la force, de donner libre carrière aux passions et aux rancunes, de déchaîner enfin la guerre religieuse. Partout, les violences redoublèrent, au point d'inquiéter les autorités. L'empereur crut devoir intervenir : par une loi qui fut promulguée vers la fin de 316, il ordonna de rétablir en Afrique l'unité religieuse, et d'enlever aux dissidents les basiliques dont ils s'étaient emparés¹. Il chargea les plus hauts représentants de l'autorité civile et militaire, notamment Leontius et Ursacius, l'un probablement vicaire d'Afrique, l'autre comte d'Afrique, de veiller à l'exécution de l'édit². La mesure était peut-être fondée en droit ; mais elle fut appliquée en certaines villes avec une rigueur, une ponc-

Collat., 16, 20 ; 17, 21 ; *Contra Cresconium*, III, 69, 80 ; 71, 83 ; *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 7 ; *Contra Gaudentium*, I, 11, 12.

1) Augustin, *Epist.* 88, 3 ; 93, 4, 14 ; 105, 2, 9 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205. — Cf. *Passio Donati*, 3 : « unitas igitur fiat » ; *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2 : « sicut lege divali parentum nostrorum Constantini, Constanti[s], Valentiniani decreta sunt ».

2) *Passio Donati*, 2 ; *Optat.*, III, 4 et 10 ; *Collat. Carthag.*, III, 258. — Sur Leontius et Ursacius, Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 174 et 233.

tualité militaire, qui transforma les opérations de saisie en une véritable persécution. Une fois de plus, les Donatistes refusaient de céder; on essaya en vain de les gagner par la douceur et des cadeaux¹; il fallut employer la force et requérir les troupes².

A Carthage, on se battit dans les basiliques. Une curieuse relation du temps nous fait assister à des scènes sauvages, dont plusieurs églises furent le théâtre. Dans l'une d'elles, les soldats se livrèrent à des violences et à des orgies de toute sorte³; dans une autre, beaucoup de dissidents furent assommés, et un évêque blessé⁴; dans la même église, ou peut-être dans une troisième, on massacra les fidèles, dont un évêque⁵. C'en était fait : le sang avait coulé, et les Donatistes avaient leurs martyrs. On recueillit pieusement les restes des victimes; on les ensevelit avec honneur, on célébra leur gloire dans de belliqueuses épitaphes⁶; bientôt, on leur rendit un culte, comme aux victimes des persécutions païennes⁷. L'Église schismatique eut désormais son martyrologe : livre d'or pour elle, livre de haine contre l'autre Église. Nous n'avons pas de renseignements explicites sur les circonstances de la persécution dans le reste du pays. Mais on peut les imaginer d'après ce qui se passa à Carthage : des scènes analogues durent se produire partout où les schismatiques avaient usurpé des basiliques, et où leurs adversaires se croyaient assez forts pour les reprendre⁸.

1) » Regali amicitia muneribusque terrenis circumscribens avaros... Mittit pecunias quibus vel fidem caperet vel professione legis occasionem faceret avaritiæ » (*Passio Donati*, 2-3).

2) « Jubentur intervenire iudices, coguntur ut cogant sæculi potestates, circumdantur vexillationibus domus, proscriptionum minæ protenduntur divitiibus... » (*Passio Donati*, 3); — « Erat tunc videre militum manus traditorum furiis ministrantes... » (*Ibid.*, 6). — A Carthage, les troupes sont conduites par un tribun (*ibid.*, 2; 7; 13).

3) *Passio Donati*, 4-5.

4) *Ibid.*, 7-8.

5) *Ibid.*, 11-12.

6) *Ibid.*, 8 et 13.

7) *Ibid.*, 9. — Cf. 1 et 14.

8) En bien des endroits, les basiliques furent confisquées et rendues aux

En ce temps-là, sans doute, commença la jacquerie africaine¹, qui périodiquement, pendant un siècle, allait désoler la contrée. Des bandes de gens sans aveu, qu'on désigna plus tard sous le nom d'Agonistiques ou de Circoncellions², ramassis de loqueteux, de mécontents et d'aventuriers de tout genre, indigènes échappés des tribus, colons ruinés, paysans dépossédés, esclaves fugitifs, se chargèrent de défendre l'Église du Christ et de Donat contre les Catholiques et le diable³. Ils parcouraient les campagnes, armés de gros bâtons, chantant les louanges de Dieu, détroussant les voyageurs, menaçant les propriétaires, pillant les fermes, assommant les clercs catholiques, attaquant les églises, prêtant main-forte aux clercs schismatiques⁴.

De leur côté, les évêques et les lettrés du parti de Donat menaient activement leur guerre de pamphlets. Dans de petits écrits haineux et déclamatoires, qui se transmettaient de communauté en communauté pour se répandre partout, ils ne se lassaient pas de rééditer leurs vieux griefs, encore grossis par la légende, contre les Catholiques, surtout contre Caecilianus de Carthage, qu'ils rendaient responsable de tout, et qu'ils accusaient de diriger la persécution⁵. Ils inséraient leurs diatribes jusque dans des relations martyrologiques, consacrées soit aux martyrs de leur secte⁶, soit aux martyrs authentiques de la persécution de Dioclétien⁷. Des libelles

Catholiques, des Donatistes furent exilés ou mis à mort (*Passio Donati*, 5 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; 11, 18).

1) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18.

2) Optat, III, 4 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32 ; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

4) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; 185, 4, 15 ; *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

5) « Res apud Carthaginem gesta est Caeciliano Eudinepiso tunc instante..., Diabolo tamen omnium istorum consiliatore existente » (*Passio Donati*, 2) ; — « persecutionis etiam Caecilianensis usque in finem memoria prorogatur » (*ibid.*, 8).

6) *Passio Donati*, 1-3 ; 5 ; 14.

7) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze.

diffamatoires, contenant des dénonciations, des accusations perfides contre tel ou tel Catholique, arrivaient jusque dans les bureaux des magistrats, se glissaient dans les archives et entre les mains des gouverneurs. A plusieurs reprises, en 319 et 320, l'empereur dut interdire à ses agents de tenir compte des dénonciations anonymes contenues dans ces libelles (*famosi libelli*); il ordonna même d'en rechercher et d'en punir les auteurs¹.

Caecilianus n'en restait pas moins, pour tous les chrétiens d'outre-mer, l'évêque légitime de Carthage et le chef de l'Église d'Afrique. Fort de cet appui et de la protection impériale, il tenait tête aux dissidents. Un instant même, les dissensions de ses adversaires parurent compromettre sérieusement leur cause. Un grand scandale éclata, en 320, dans le camp donatiste. Un certain Nundinarius, diacre de l'Église schismatique de Constantine, était en querelle avec son évêque Silvanus. Frappé par celui-ci, il résolut de se venger. Il accusa Silvanus d'avoir faibli dans la persécution de Dioclétien, et fit tant de bruit qu'il obtint une enquête administrative. Le procès eut lieu à Thamugadi, devant Zenophilus, gouverneur de Numidie. A l'audience du 8 décembre 320, Nundinarius produisit contre Silvanus des charges accablantes : le procès-verbal de sa chute lors des saisies dans l'église de Cirta en 303, des lettres d'évêques numides qui avaient cherché à étouffer l'affaire, des témoignages multiples et irrécusables². Bref, Silvanus fut reconnu coupable. Il n'en persista pas moins dans son attitude hautaine, manqua d'égards envers les magistrats romains, et fut bientôt frappé d'une sentence d'exil³. La même enquête avait révélé les étranges marchandages qui avaient présidé à la naissance du

1) *Cod. Theod.*, IX, 34, 1-3.

2) *Gesta apud Zenophilum*, dans l'Appendix d'Optat, n. 1, p. 185-197 Ziwsa. — Cf. Optat, I, 14; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17; 53, 2, 4; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 18, 46; *Contra Cresconium*, III, 28, 32; 29, 33; IV, 56, 66.

3) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 30, 34.

Donatisme, en préparant au concile de 312 la déposition de Caecilianus et l'élection de Majorinus¹. C'était un coup droit porté à l'Église schismatique, dont Silvanus était l'un des chefs, et dont les prétentions à la sainteté recevaient une cruelle atteinte.

La persécution durait depuis près de cinq ans : plus ou moins vive selon le moment ou le pays, mais toujours menaçante et légale. Beaucoup de schismatiques avaient succombé dans les bagarres ; d'autres avaient été exilés, ou condamnés à mort². Le dévouement des adeptes du Donatisme en était ébranlé en maint endroit. Les chefs se résignèrent à demander grâce. Au début de l'année 321, ils adressèrent une supplique à Constantin³. L'empereur, de son côté, commençait à désespérer de rétablir l'unité ; il répugnait à continuer, sans résultat apparent, une œuvre de violence. De cette lassitude mutuelle allait sortir une paix relative, au moins une trêve. Le 5 mai 321, Constantin promulgua un édit de tolérance, qu'il notifia au vicaire d'Afrique Verinus⁴. Le ton était très dédaigneux, injurieux même pour les intéressés, puisque l'empereur s'en remettait à Dieu du soin de châtier leur folie. Mais cet édit n'en allait pas moins permettre aux schismatiques de respirer : il autorisait les exilés à rentrer chez eux, il suspendait les poursuites, il consacrait implicitement le *statu quo*. Les Donatistes gardèrent les basiliques dont on n'avait pu les déposséder, ou qu'ils avaient construites de leurs deniers. L'Église schismatique prouvait son droit à l'existence : en vivant.

Désormais, et jusqu'à la fin de son règne, Constantin montrera une sorte de répugnance à se mêler des affaires de l'Afrique chrétienne. Il comprenait mal les querelles des

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa.

2) *Passio Donati*, 5 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13.

3) *Collat. Carthag.*, III, 544-547 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 21, 39 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54 ; *Epist.* 141, 9.

4) *Collat. Carthag.*, III, 549-550 ; Augustin, *Epist.* 141, 9 ; *Brevic. Collat.*, III, 22, 40 ; 24, 42 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54 ; 33, 56.

Africains ; il les jugeait absurdes, et ne s'y intéressait pas. Il n'intervenait qu'à contre-cœur, et mollement, dans le seul espoir de rétablir un peu d'ordre dans la contrée. D'où les hésitations et les contradictions de sa politique. Vers 322, peu après son édit de tolérance, il écrivait aux évêques catholiques pour leur recommander la modération¹ : c'était recommander à la bergerie de ménager le loup. En 323, il songeait à envoyer en Afrique une mission d'évêques orientaux, étrangers aux controverses locales, et chargés d'une nouvelle tentative de conciliation ; mais les événements d'Orient, les progrès de l'Arianisme l'empêchaient de donner suite à cette idée². En 326, il spécifiait que les privilèges accordés au clergé catholique devaient être refusés aux schismatiques³ ; mais ceux-ci trouvaient le moyen de tourner la loi, et parfois de se réserver à eux seuls les privilèges⁴. Quand il apprenait ces insolentes usurpations, l'empereur, découragé, se contentait d'en rire⁵. Il se résigna même à enregistrer les conquêtes des Donatistes, sauf à proposer aux Catholiques une compensation⁶.

Naturellement, le Donatisme profita de cette politique d'atermoiements et de ménagements. Les communautés schismatiques se multiplièrent avec une incroyable rapidité. Vers 336, un concile réunit à Carthage deux cent soixante-dix évêques donatistes. Pour faciliter encore la propagande, ce concile décida que les Églises dissidentes pourraient accueillir, sans les rebaptiser, les Catholiques convertis⁷. En Numidie, les Donatistes se sentaient si bien les maîtres, qu'ils ne se gênaient pas pour empiéter sur les droits de leurs adversaires. Ils s'emparaient de la basilique de Cons-

1) *Appendix* d'Optat, n. 9, p. 212 Ziwsa.

2) Constantin, *Epistula ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum* = Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 66-68.

3) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 1.

4) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa ; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

5) Eusèbe, *Vita Constantini*, I, 45.

6) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215.

7) Augustin, *Epist.* 93. 10, 43.

tantine; au mépris des constitutions impériales, ils soumettaient les clercs catholiques, du moins les clercs de rang inférieur, aux charges de la curie¹. Bon gré mal gré, Constantin dut intervenir; mais son intervention n'eut d'autre effet que d'encourager l'audace des sectaires. Par une constitution datée du 5 février 330, l'empereur ordonna au gouverneur de Numidie d'assurer partout, à tous les clercs catholiques, les immunités garanties par les lois antérieures². Mais il céda sur la question de la basilique : dans la crainte de nouvelles violences, il laissa l'église aux schismatiques, tout en promettant à leurs adversaires de leur faire construire une autre église aux frais du trésor public. Dans la lettre où il avisait les évêques catholiques de sa décision et des instructions données en conséquence au gouverneur, il cherchait à se faire pardonner sa capitulation en prodiguant les consolations³.

A ces concessions de l'empereur, les Donatistes répondaient par la violence et par l'émeute. Parfois, les deux partis en venaient aux mains. Vers ce temps-là, dans une petite ville de Maurétanie, on élevait une chapelle en l'honneur de martyrs qui avaient succombé le 21 octobre 329, probablement dans une bataille entre Catholiques et Donatistes⁴. La guerre de pamphlets continuait, comme l'attestent deux constitutions impériales : l'une de Constantin, en 328⁵; l'autre de Constance, adressée « Aux Africains », en 338⁶. Aux pamphlets, à l'émeute, s'ajoutait la controverse : Donat de Carthage, vers 336, publiait sa célèbre *Lettre sur le baptême*, que devait plus tard réfuter Augustin⁷.

La situation s'aggrava vers le temps de la mort de Cons.

1) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

3) Constantin, *Epistula ad episcopos Numidas*, p. 213-216 Ziwsa.

4) *C. l. L.*, VIII, 21517.

5) *Cod. Theod.*, IX, 34, 4.

6) *Ibid.*, IX, 34, 5.

7) Augustin, *Retract.*, I, 20.

tantin. En 336 ou 337, Gregorius, préfet du prétoire d'Italie, intervint en Afrique, où peut-être il se rendit lui-même ; il semble avoir pris des mesures rigoureuses, mais peu efficaces, contre les schismatiques. Il dut vite regretter son imprudence. Donat lui écrivit une lettre d'injures. Le préfet, qui connaissait son homme et qui ne manquait pas d'esprit, ne crut pas devoir se fâcher : au terrible primat, il répondit, nous dit-on, avec une modération et une onction tout épiscopales¹. L'audace des dissidents ne connut plus de bornes. Des bandes de Circoncellions terrorisaient la Numidie et soulevaient les indigènes, toujours prêts à piller le pays romain pour la gloire du vrai Dieu et la défense de l'Église persécutée. Deux des chefs de cette jacquerie, Axido et Fasir, se firent alors une sinistre réputation. Comme plus tard les ingénieux brigands de Grèce ou de Sicile, ils avaient la délicatesse d'avertir à l'avance leurs futures victimes, en leur offrant de se racheter : ils envoyaient aux propriétaires des lettres de menaces, et l'on savait que ces avis n'étaient pas de vaines paroles². Parfois, quand les ennemis manquaient, ils se résignaient à frapper leurs amis : c'est cette héroïque résignation qui allait les perdre.

Les Circoncellions firent si bien qu'ils effrayèrent jusqu'aux chefs de l'Église schismatique. Vers 340, des évêques donatistes de Numidie, probablement rassemblés pour un concile, écrivirent à Taurinus, comte d'Afrique, pour lui demander son appui contre leurs dangereux alliés. On envoya des troupes ; les Circoncellions osèrent tenir tête à l'armée régulière. Une bataille s'engagea près du bourg d'Octava ; elle se termina par la déroute et un grand massacre des insurgés. Les évêques des deux partis s'accordaient à considérer les victimes comme des malfaiteurs justement punis ; un concile donatiste de Numidie interdit de les ensevelir dans les basiliques. Mais, pour la foule et les exaltés de l'Église schisma-

1) Optat, III, 3.

2) *Ibid.*, III, 4.

tique, les Circoncellions massacrés par les soldats devinrent des martyrs ; longtemps après, on allait encore honorer leurs reliques sur le champ de bataille, où l'emplacement des tombes était indiqué par des tables blanches en forme d'autel¹.

Tout en condamnant en principe les violences de leurs alliés compromettants, les chefs du Donatisme en profitaient. Ils poursuivaient leur propagande, et s'efforçaient même de l'étendre jusqu'aux pays d'outre-mer. Dans les condamnations successives prononcées contre leur Église, le grand argument, toujours reproduit, avait été leur schisme même, leur rupture avec les chrétiens des autres provinces. Ils ne désespérèrent pas de prouver qu'ils représentaient en Afrique la véritable Église catholique, et qu'ils n'avaient pas rompu avec toutes les chrétientés lointaines. On leur objectait surtout que leurs adversaires étaient en communion avec l'Église apostolique de Rome : ils ripostèrent en fondant, eux aussi, une Église dans la ville de saint Pierre.

C'est sans doute vers 320 que les Donatistes organisèrent leur communauté de Rome, dirigée d'abord par des administrateurs provisoires ou intérimaires (*interventores*)², puis par une série d'évêques³. Le premier de ces évêques fut Victor de Garbe⁴, probablement l'évêque numide de ce nom qui figure en 305 dans le Protocole de Cirta⁵. La persistance de cette communauté schismatique à Rome, pendant tout le iv^e siècle, est attestée par une succession régulière d'évêques⁶; nous en connaissons sept, dont le dernier, un certain Felix, assista en 411 à la Conférence de Carthage⁷. Les Donatistes de Rome se réunissaient, semble-t-il, aux environs de la ville,

1) Optat, III, 4.

2) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28.

3) Optat, II, 4.

4) « Ut Victor Garbensis hinc prior mitteretur » (Optat, II, 4).

5) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

6) Optat, II, 4.

7) Collat. Carthag., I, 149 ; 157-161.

sur une montagne rocheuse qui dominait une plaine : d'où les noms qu'on leur donnait, *Montenses*, *Campenses*, *Cam-pitae*, *Cutzupitae* ou *Rupitae*¹. Ils devaient se contenter, au moins à l'origine, d'une simple chapelle à moitié souterraine : une caverne, suivant Optat². Ils n'étaient pas nombreux, et ne réussirent presque jamais à faire des prosélytes autour d'eux. La colonie donatiste de Rome ne se composait guère que d'Africains établis dans la capitale de l'Empire ; son évêque était toujours un Africain, ordonné en Afrique ou par des évêques d'Afrique³. Cette communauté de sectaires n'eut, d'ailleurs, aucune importance dans l'histoire du Donatisme : la raison principale qu'elle avait eue de naître et qu'elle avait de subsister, c'est qu'elle fournissait un argument à la polémique du parti.

Malgré leurs prétentions farouches à l'orthodoxie, les Donatistes se laissèrent alors entraîner, dans l'ardeur de la lutte, à quelques coquetteries avec les Ariens. Au milieu du iv^e siècle, l'Arianisme, fort de la protection de Constance, triomphait dans tout l'Orient, et dans une partie de l'Occident ; il semblait appelé à supplanter l'Église catholique. Le schisme africain et la grande hérésie orientale furent tentés de s'unir contre l'ennemi commun. Vers 343, le concile semi-arien de Sardique ou de Philippopoli, qui venait d'excommunier le pape, adressa un exemplaire de sa lettre synodale à Donat de Carthage. Cette lettre, que nous possédons, ne contient rien de particulier à l'Afrique⁴ ; mais l'envoi seul de ce document au chef d'une Église schismatique équivalait à une proposition d'alliance. Les Donatistes, sans oser s'engager franchement dans l'hérésie, ne repoussèrent

1) Optat, II, 4 ; Augustin, *Epist.* 53, 1, 2 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247 ; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; *De haeres.*, 69 ; Jérôme, *Chron.* ad ann. 355.

2) « Speluncam quamdam » (Optat, II, 4).

3) Optat, II, 4 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247 ; *Contra Cresconium*, III, 34, 38 ; *De haeres.*, 69.

4) Mansi, *Concil.*, t. III. p. 126-140. — Cf. Augustin, *Epist.* 44, 3, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 34, 38 ; IV, 44, 52.

pas ces avances; ils se montrèrent même disposés, d'abord, à quelques concessions. Deux ans plus tard, vers 345, Donat de Carthage publia son livre *Sur la Trinité ou sur l'Esprit saint* : on y remarqua que sa doctrine se rapprochait singulièrement de celle des Ariens¹. Au début du v^e siècle, on accusera encore d'autres Donatistes de ménager la même hérésie². Pourtant, la plupart des schismatiques africains sont restés fidèles à l'enseignement catholique sur la Trinité : les coquetteries intermittentes du Donatisme avec l'Arianisme n'ont pas eu de suites graves, au moins pour la doctrine.

D'ailleurs, dès 347, des réalités pressantes vinrent couper court aux fantaisies théologiques de Donat et aux velléités d'entente avec les chefs de l'hérésie orientale. Une fois de plus, l'existence même de l'Église schismatique fut remise en question. L'anarchie africaine, les brigandages périodiques des Circoncellions et de leurs alliés indigènes, l'audace des Donatistes, le succès de leur propagande et leurs empiètements, peut-être aussi leurs relations suspectes avec les Ariens, avaient fini par inquiéter les représentants du pouvoir central. L'empereur Constant, de qui dépendait alors l'Afrique, pensa pouvoir réussir là où avait échoué son père; il se crut assez fort ou assez habile pour rétablir la paix, et résolut de supprimer le schisme africain.

Il essaya d'abord de la douceur; c'est-à-dire, suivant les Donatistes, de la corruption. Il envoya en Afrique deux commissaires, Paulus et Macarius, chargés de préparer l'union des deux Églises, de ramener les sectaires, s'il se pouvait, par la persuasion, de distribuer des secours aux communautés, et probablement, aussi, des cadeaux aux chefs influents du parti³. Ce Macarius et ce Paulus sont célèbres

1) Jérôme, *De vir. ill.*, 93.

2) Augustin, *Epist.* 185, 1; *Serm.* 183, 5, 9.

3) « Quis negare potest rem, cui tota Carthago principaliter testis est, imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse, sed cum eleemosynis, quibus sublevata per Ecclesias singulas posset respirare, vestiri, pasci, gaudere paupertas?... Veniebant Paulus et Macarius,

dans l'histoire du temps ; ce sont les fameux « artisans de l'unité » (*operarii unitatis*), si souvent accusés, honnis, calomniés et maudits par des générations de Donatistes¹. Ces distributeurs d'aumônes avaient sans doute reçu d'autres instructions, tenues secrètes : ils devaient réussir à tout prix, par tous les moyens, au besoin par la force, avec l'appui des autorités locales et des troupes. Comme l'exigeait le protocole, ils se présentèrent d'abord au chef de l'Église schismatique, le fougueux primat de Carthage. Donat les accueillit fort mal. Il leur fit une réponse très hautaine, qu'ils durent juger impertinente, et qui se résumait en cette formule menaçante : « Qu'a de commun l'empereur avec l'Église ? » Il ne s'en tint pas là. Il adressa à toutes les communautés schismatiques une lettre circulaire, où il leur interdisait formellement d'accepter aucun secours². C'était déjouer le plan des commissaires : personne, dans le camp donatiste, n'eût osé désobéir à Donat, chef souverain et vigilant du parti, très écouté et très redouté de tous. Paulus et Macarius s'aperçurent vite qu'ils n'arriveraient à rien, s'ils n'étaient nettement autorisés à employer les grands moyens. Ils durent en référer à l'empereur, à qui Donat, de son côté, écrivait une lettre d'injures³. Vers le milieu de l'année 347, Constant se décida à promulguer un édit d'union, ordonnant la fusion des deux Églises rivales, c'est-à-dire la dissolution de toutes les communautés schismatiques, et l'attribution aux Catholiques de toutes les basiliques et autres biens⁴.

En lançant cet édit « d'union » ou « d'unité », comme on l'appela, Constant n'innovait pas : il remettait simplement en vigueur la loi de Constantin, celle de 316, qui n'avait

qui pauperes ubique dispungerent et ad unitatem singulos hortarentur » (Optat, III, 3-4).

1) Optat, I, 6-7 ; III, 1 et 4-6 ; III, 9-10 ; etc.

2) *Ibid.*, III, 3.

3) *Ibid.*, III, 3.

4) *Passio Marculi*, p. 761 Migne ; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768-769 Migne ; *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* ; Optat, III, 1 et 3 ; Augustin, *Psalms contra partem Donati*, 145 ; *Epist.* 105, 2, 9.

jamais été formellement abrogée, mais dont l'application avait été suspendue par l'édit de tolérance de 321¹. Depuis trente ans, le Donatisme n'était que toléré, il n'avait pas d'existence légale; d'ailleurs, il n'en avait pas moins prospéré. Toute la question était donc de savoir si le gouvernement central et ses représentants en Afrique reculeraient ou non devant la difficulté de faire appliquer le nouvel édit. Cette fois, les circonstances aidant, l'empereur et ses agents purent aller jusqu'au bout.

Dans la partie orientale de l'Afrique latine, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, l'union s'accomplit sans trop de résistance². Les schismatiques y étaient relativement moins nombreux; ils n'y formaient pas de groupes compacts, et ne pouvaient compter sur des soulèvements d'indigènes; peut-être aussi avaient-ils perdu un peu de leur énergie farouche, pendant ces trente années de paix et de prospérité. Nul doute que ces régions aient été profondément troublées par l'arrivée des commissaires impériaux, que bien des fanatiques aient préféré l'exil à la soumission et se soient enfuis avec leurs évêques³; mais, ni dans l'intérieur de la Proconsulaire, ni en Byzacène, on n'avait conservé le souvenir de luttes violentes. A Carthage, où veillait Donat, la résistance fut assurément plus vive; mais elle y rencontrait plus d'obstacles, et nous n'y connaissons que deux victimes. Le 18 août 347, on y affichait un édit proconsulaire, relatif à l'union des Églises, probablement aux mesures prises par le proconsul, d'accord avec les commissaires, pour assurer l'exécution de l'édit impérial⁴. Un certain Maximianus ne put contenir son indignation, et lacéra l'affiche. Il fut arrêté par ordre du gouverneur, et mis à la torture⁵. Un

1) Cf. *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2.

2) « In Provincia Proconsulari tunc nullus armatum militem vidit » (Optat, III, 4).

3) Optat, III, 1.

4) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne.

5) *Ibid.*, p. 769.

autre Donatiste, nommé Isaac, qui assistait à la scène, injuria les Catholiques; il eut le même sort¹. Les deux fanatiques furent ensuite condamnés à l'exil. Isaac mourut en prison, le 26 août². Poussé, dit-on, par les Catholiques, le proconsul aurait fait jeter à la mer le mort et le vivant³. Mais la mer était complice des Donatistes de Carthage; ses flots ramenèrent au rivage les corps de leurs deux martyrs⁴.

En Numidie, l'édit de Constant déclencha une véritable guerre religieuse. Là, dans la région de Thamugadi, de Theveste, de Bagaï, était le centre du Donatisme, devenu comme une religion nationale. Les communautés schismatiques y étaient plus nombreuses et plus puissantes que les communautés catholiques; elles pouvaient compter sur l'appui des foules, des paysans, même des indigènes; elles avaient conservé la foi robuste et l'intransigeance des premiers temps. Les commissaires impériaux, dans ces contrées, se heurtèrent partout à l'hostilité des populations. Des légendes se formèrent autour d'eux: le bruit se répandit qu'ils prétendaient imposer aux fidèles l'adoration d'une image, placée sur l'autel⁵. La crédulité populaire, la crainte de pactiser avec l'idolâtrie, affermit les esprits dans l'idée de la résistance ou de la fuite. A l'approche de Macarius et de Paulus, les villes et les bourgades devenaient désertes: la plupart des schismatiques s'en allaient au hasard, avec leur évêque et leurs prêtres⁶. A Bagaï, on organisa la défense. L'évêque Donat, un fanatique résolu à tout, fit appel aux Circoncellions. Il rédigea une proclamation, qu'on criait dans les bourgs et les marchés de la région, pour exhorter tous les vrais chrétiens à sauver leur Église. Il fortifia sa ville, transforma sa basilique en grenier, y entassa

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 769-770.

2) *Ibid.*, p. 770.

3) *Ibid.*, p. 772-773.

4) *Ibid.*, p. 773-774.

5) *Optat*, III, 12; VII, 6.

6) *Ibid.*, III, 1.

des approvisionnements pour ses troupes de rencontre. En apprenant ces préparatifs de guerre, les commissaires impériaux n'hésitèrent pas à requérir l'appui de Silvester, comte d'Afrique. Comme au temps du comte Taurinus, une armée marcha contre les Circoncellions, commandés cette fois par un évêque. Une avant-garde, qui se montra aux environs de Bagaï, fut maltraitée par un groupe de partisans donatistes. Les officiers romains ne purent retenir leurs troupes, qui se précipitèrent sur la ville, remportèrent une victoire facile, et massacrèrent tout¹. Donat de Bagaï périt dans la bagarre, ou fut tué peu après; on l'honora comme un martyr².

Vers le même temps, se réunit en Numidie un concile donatiste. L'assemblée décida d'envoyer à Macarius une députation de dix évêques, chargés sans doute de protester contre les mesures de répression et d'aviser aux moyens de rétablir la paix³. Mais l'ambassade tourna mal : ces évêques étaient de singuliers diplomates, et Macarius n'était pas patient. Les députés rencontrèrent le commissaire impérial à Vegesela, au Nord de l'Aurès, entre Theveste et Mascula. Avant de lui exposer l'objet de leur mission, ils crurent nécessaire de l'injurier. Ils parlèrent avec tant d'insolence, que Macarius ne put contenir sa colère : il ordonna de les attacher à des colonnes et de les bâtonner⁴. La vue de ces ambassadeurs, de ces évêques, fustigés publiquement comme des malfaiteurs, dut soulever la population schismatique de l'endroit. D'où probablement des bagarres, où succombèrent de nouvelles victimes : là périt sans doute le martyr Felicianus, dont on a retrouvé le reliquaie, et qui, d'après l'inscription, paraît avoir été tué à Vegesela, le 29 juin⁵.

1) Optat, III, 4.

2) Optat, III, 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) *Passio Marculi*, p. 761 Migne.

4) *Ibid.*, p. 761.

5) Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 455; *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n. 171.

Macarius remit en liberté neuf des évêques envoyés par le concile; mais il retint prisonnier le dixième, qui s'était signalé par son insolence, un certain Marculus¹. Il le traîna à sa suite dans plusieurs villes de Numidie, où il achevait par la terreur sa mission de paix. Enfin, le 24 novembre, l'évêque Marculus fut précipité, ou, suivant les Catholiques, se précipita du haut d'un rocher, près de Nova Petra². C'est là qu'on montrait plus tard le tombeau du martyr, devenu pour les schismatiques un lieu de pèlerinage très populaire et très fréquenté³.

Force restait à la loi. L'édit de Constant avait soulevé une partie des populations africaines : on a vu ce que fut la répression, à Carthage et en Numidie. La plupart des évêques et des clercs donatistes étaient en fuite, avec beaucoup de leurs fidèles⁴; on avait livré de vraies batailles, on avait fait des martyrs. Les « artisans de l'unité » laissèrent en Afrique une réputation de sinistres bourreaux; les Catholiques eux-mêmes étaient assez embarrassés pour défendre leur mémoire. On en voulait surtout à Macarius, qui s'était montré le plus intraitable et le plus impitoyable. Dans la bouche des dissidents, son nom devint la suprême injure; ses cruautés furent l'un des grands arguments des polémistes du parti, qui n'oublièrent jamais les temps de Macarius (*Macariana tempora*)⁵, la persécution de Macarius (*Macariana persecutio*)⁶, et pour qui les Catholiques, complices du bourreau, devinrent les *Macariani*⁷, le parti de Macarius (*pars Macarii*)⁸, l'Église de Macarius (*Macariana Ecclesia*)⁹.

1) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

2) *Ibid.*, p. 762-765. — Cf. Optat, III, 6; Augustin, *Contra litteras Petilianus*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) *Collat. Carthag.*, I, 187.

4) Optat, III, 1.

5) Augustin, *Epist.* 44, 2, 4; 44, 3, 5; *Enarr. in Psalm.* 10, 5.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne; Augustin, *Epist.* 44, 3, 5.

7) Augustin, *Epist.* 87, 10; *Contra litteras Petilianus*, II, 92, 208.

8) Augustin, *Contra litteras Petilianus*, II, 39, 92 et 94; 46, 108.

9) Augustin, *Epist.* 49, 3.

Pour compléter l'œuvre d'union et de répression, on exila hors d'Afrique Donat de Carthage et les principaux évêques schismatiques, au moins ceux qu'on put saisir; on confisqua les basiliques au profit des Catholiques; on acheva partout la fusion des communautés rivales¹. Les commissaires et les gouverneurs purent annoncer à l'empereur que la paix et l'unité régnaient en Afrique.

C'était un triomphe éclatant pour les Catholiques du pays. Ils fermèrent les yeux sur les moyens employés, pour ne considérer que le résultat : après trente-cinq ans de luttes, de querelles et de souffrances, les dissidents étaient vaincus, le schisme anéanti, l'unité rétablie dans l'Afrique chrétienne. Les évêques catholiques de la contrée ne se contentèrent pas de célébrer leur victoire; ils surent en profiter, et semblent même n'en avoir pas trop abusé. Laissant au pouvoir civil et militaire la responsabilité des violences, voyant leurs adversaires en exil ou réduits à l'impuissance, ils se préoccupèrent surtout de réorganiser leurs communautés. Ce fut l'œuvre de synodes régionaux qui siégèrent dans toutes les provinces africaines², puis d'un concile général tenu à Carthage, en 348, sous la présidence de Gratus, évêque de Carthage et chef suprême de l'Église africaine. Gratus ouvrit ce concile par un discours solennel, à la fois enthousiaste et habile, relativement modéré, où il sut entonner le chant de triomphe, rendre grâces à Dieu et à l'empereur, louer l'édit d'union, approuver l'œuvre de Macarius et de Paulus, se féliciter du retour à l'unité, sans pousser à bout les schismatiques de la veille, en recommandant même aux vainqueurs de ne pas abuser de leur succès³. Le concile vota divers canons disciplinaires, dont deux visaient directement le Donatisme. Il condamna la pratique du second baptême, en décidant qu'on réconcilierait les ralliés par la simple impo-

1) Optat, II, 15; III, 1 et 4.

2) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et can. 2-3.

3) *Ibid.*, *Exord.*

sition des mains¹. Il réglementa aussi le culte des martyrs, qu'avaient souvent dénaturé les pratiques et les prétentions des schismatiques; mais, en s'efforçant de prévenir les abus, il se garda de porter atteinte au principe, et les saints dûment autorisés n'y perdirent rien².

Pendant quinze ans, de 348 à 362, l'Église d'Afrique, officiellement unifiée, jouit d'une paix relative. De cet âge de paix, qui à distance, et par contraste, lui semblait digne du Paradis, Optat de Milev trace un tableau presque idyllique: « Les peuples d'Afrique, disait-il plus tard aux Donatistes, les peuples d'Afrique et les Orientaux et tous les autres chrétiens d'outre-mer étaient unis dans la paix de l'unité; dans l'unité elle-même, par l'harmonie de tous ses membres, s'était reconstitué le corps de l'Église. D'où la douleur du diable, qui se tourmente toujours de voir les frères en paix. En ce temps-là, sous un empereur chrétien, le diable était délaissé; comme enfermé dans les idoles, il se cachait dans les temples. En ce même temps, vos chefs et vos principaux évêques étaient en exil, comme ils l'avaient mérité. Dans l'Église, il n'y avait aucun schisme; et il n'était pas permis aux païens de pratiquer leurs sacrilèges. La paix, aimée de Dieu, habitait chez tous les peuples chrétiens. Le diable s'affligeait dans les temples; et vous, dans les pays étrangers »³. Malheureusement, la vérité historique ajoute quelques ombres au tableau d'Optat.

Sans doute, l'Église catholique profita largement de la déroute des schismatiques, et fit de grands progrès dans la contrée. En divers endroits, elle fonda de nouvelles communautés. Ce fut le cas à Carpi; un certain Veratianus, évêque donatiste de cette ville, disait à la Conférence de 411: « Je suis le successeur de Faustinianus, qui avait été ordonné par Donat dans l'unité de la vérité. Mais plus tard, aux

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1.

2) *Ibid.*, 2.

3) Optat, II, 15.

temps de Macarius, les traditeurs se sont montrés chez nous' ». De plus, nous savons qu'un certain nombre d'évêques schismatiques s'étaient ralliés après l'édit d'union; plusieurs d'entre eux assistaient, en 348, au concile de Gratus. Mais la paix apparente cachait de sourdes rancunes, et fut mainte fois troublée par des incidents assez graves. Ces anciens évêques schismatiques, ralliés à l'Église catholique, conservaient leur titre et leurs fonctions; la plupart n'attendaient qu'une occasion de jeter le masque. Dans beaucoup de villes, ils partageaient les paroisses et les fidèles avec l'ancien évêque catholique, devenu leur collègue, mais resté leur rival. C'était la source de sérieuses difficultés. Au concile de 348, Antigonus, évêque de Madauros, se plaignit amèrement des empiètements de son confrère Optantius : « Quand il est venu me trouver, dit Antigonus, il a conclu avec moi un pacte, et nous avons partagé les fidèles. Nos conventions écrites sont là, et nos contrats. En dépit de ce pacte, il ose circonvenir les fidèles qui m'ont été attribués; il m'enlève mon troupeau; si bien qu'on l'appelle, lui, le *père*, et moi, le *beau-père*¹. » Quand les Catholiques fondèrent leur communauté de Carpi, ils durent être assez mal accueillis; quelques années plus tard, on massacra dans cette ville plusieurs de leurs diacres². Les partisans de Donat n'avaient pas abandonné tout espoir d'une revanche. Une constitution de l'empereur Constance, datée de 355, prouve que la campagne de pamphlets continuait³. On célébrait la mémoire des martyrs du temps de Macarius; en ces années-là fut rédigée la *Passio Marculi*, toute vibrante de cris haineux contre les « artisans de l'unité » et leurs complices⁴. Les Donatistes n'avaient même pas renoncé à la polémique proprement dite; c'est pendant cette période de paix apparente

1) *Coll. Carthag.*, I, 187.

2) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 12.

3) *Optat*, II, 18.

4) *Cod. Theod.*, IX, 34, 6.

5) *Passio Marculi*, pp. 760-761 Migne.

que l'un des leurs, Vitellius Afer, écrivit ses ouvrages contre les Catholiques, où il protestait contre les récentes persécutions¹. Enfin, dans leur exil, les chefs du parti vaincu réservaient l'avenir : quand Donat le Grand mourut vers 355, on élut à sa place Parmenianus comme évêque de Carthage et primat donatiste². Donc, le feu couvait sous la cendre : il suffisait d'une saute de vent pour rallumer l'incendie.

On s'en aperçut à l'avènement de l'empereur Julien. En quelques mois, l'on vit renaître et partout se reconstituer l'Église schismatique, aussi puissante et plus menaçante que jamais. Tout en restaurant le polythéisme et en rouvrant les temples, le nouvel empereur menait une campagne habile et perfide contre le christianisme : non seulement il enlevait ses privilèges au clergé catholique, mais, sous prétexte de tolérance, il déchaînait partout la guerre religieuse en rappelant les bannis, en proclamant la liberté de toutes les sectes, en accordant toute licence aux hérésies³. Les Donatistes saisirent l'occasion. Plusieurs de leurs évêques, notamment Pontius, Rogatianus et Cassianus, adressèrent des requêtes à l'empereur et firent auprès de lui des démarches pressantes, en invoquant le droit commun, pour obtenir l'assimilation du Donatisme aux sectes proprement dites, c'est-à-dire l'annulation de l'édit de Constant, le rappel des exilés africains, la restitution des basiliques, le droit de vivre⁴. Par un rescrit solennel, probablement au début de l'année 362, Julien accorda aux Donatistes tout ce qu'ils demandaient : liberté du culte, rappel des bannis, restitue-

1) Gennadius, *De vir. ill.*, 4.

2) Jérôme, *Chron.* ad ann. 355; Optat, III, 3; Augustin, *Retract.*, II, 43; *Serm.* 46, 8, 17.

3) Optat, II, 16-17; Augustin, *Confess.*, VIII, 5, 10; Julien, *Epist.* 31 et 42; Ammien Marcellin, XXII, 5; Rufin, *Hist. Eccles.*, I, 27; *Hist. aceph.*, 7; *Cod. Theod.*, VIII, 5, 12; X, 3, 1; XII, 1, 50; XIII, 3, 5.

4) Optat, II, 16; III, 3; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.

tion des biens¹. Avec la résurrection du schisme, c'était décréter la guerre religieuse.

Dans tous les cercles d'exilés, et dans bien des villes ou des bourgs d'Afrique, de bruyantes manifestations de joie accueillirent le rescrit de l'empereur. Parmenianus, désigné depuis longtemps comme successeur de Donat, partit aussitôt pour Carthage, et prit la direction effective du parti; à sa suite, tous les bannis débarquèrent en Afrique, empressés à reconstituer leurs communautés comme à assouvir leurs longues rancunes². Quatre ans plus tard, s'adressant à Parmenianus lui-même, Optat de Milev peignait en traits énergiques le retour des sectaires : « Votre fureur revient en Afrique, presque au moment où le diable sort de ses prisons. Et vous ne rougissez pas, vous qui avez avec l'Ennemi le souvenir de joies communes! Vous êtes venus pleins de rage, vous êtes venus irrités, déchirant les membres de l'Église; subtils dans la séduction, effrayants dans le massacre, provoquant à la guerre les fils de la paix. Vous avez chassé de leurs sièges beaucoup d'évêques. Avec des troupes de mercenaires, vous avez envahi les basiliques. Beaucoup parmi les vôtres, en bien des lieux qu'il serait trop long de nommer, ont fait œuvre de sang dans des massacres si atroces, que les gouverneurs de ce temps ont dû envoyer des rapports sur de tels forfaits³. »

Un vent de folie et de schisme passa sur l'Afrique. Autour des bannis de la veille, qu'entourait l'auréole d'un demi-martyre, on vit se grouper non seulement tous les intransigeants du parti, ceux qui n'avaient jamais capitulé, mais les fidèles d'autrefois, les ralliés du temps de Macarius, et aussi tous les mécontents, les Circoncellions et autres aventuriers. Partout se reconstituèrent les communautés schismatiques.

1) Optat, II, 16; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; 97, 224; *Epist.* 105, 2, 9; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

2) Optat, II, 15-19; III, 3; VI, 7; Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203.

3) Optat, II, 17.

Les bourses mêmes se délièrent : nous savons qu'à Hippone, vers ce temps-là, il était de mode chez les Donatistes de léguer à l'Église locale des propriétés et des maisons¹. Mais on se préoccupa surtout de faire rendre gorge au clergé catholique, l'ennemi traditionnel, bénéficiaire de l'édit de Constant, détenteur des basiliques et autres biens. Dans l'âpreté des revendications, la rancune et la haine allaient se donner carrière.

Les gens raisonnables — il y en avait même alors parmi les Donatistes — s'adressèrent aux tribunaux ; forts du rescrit de Julien, ils durent obtenir satisfaction². Mais les exaltés et les violents ne s'accommodaient pas des lenteurs de la procédure ; ils trouvaient plus simple de se faire justice eux-mêmes. Des bandes de fanatiques, que dirigeaient parfois des évêques, se donnèrent pour mission de parcourir la contrée en expulsant les usurpateurs. Pendant bien des mois, la Numidie et la Maurétanie furent en proie aux barbares de la secte. On attaquait à main armée les basiliques et les cimetières ; on déposait les évêques catholiques, on massacrait leurs fidèles³. Pour effacer toute trace de leur usurpation, on lavait les murs et le dallage des églises, on râclait les autels de bois, on brisait les vases sacrés⁴. Quand on ne tuait pas les clercs catholiques, on les humiliait par tous les moyens : on leur rasait la tête, on les soumettait de force à la pénitence, puis à une nouvelle ordination⁵. On arrachait leur mitre aux vierges sacrées, on leur imposait des mortifications, un nouveau stage ; des évêques schismatiques se laissèrent entraîner aux pires violences contre des religieuses⁶. A travers l'Afrique, une jacquerie sacerdotale donna le hideux spectacle de la bête humaine déchaînée.

1) Augustin, *In Johannis Evangelium*, VI, 25.

2) Optat, III, 3 ; Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 ; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

3) Optat, II, 17-19 ; VI, 7.

4) *Ibid.*, II, 21 ; VI, 1-2 et 6.

5) *Ibid.*, II, 19 et 24.

6) *Ibid.*, II, 19 ; VI, 1.

On pourrait croire à des exagérations de polémistes, si les contemporains ne citaient des faits précis et des noms. A Carpi, l'on égorga des diacres catholiques¹. A Tysedi ou Tiddi, un évêque donatiste, souillé de crimes et de sacrilèges, joua une sinistre comédie aux dépens de l'évêque Donatus, un vieillard de soixante-dix ans, très honorable et très respecté jusque-là, qui se vit infliger les humiliations et le ridicule d'une déposition solennelle². Une bande d'énergumènes, commandée par deux évêques, Felix de Zabi et Ianuarius de Flumenpiscis, arriva devant la basilique de Castellum Lemellefense, au sud-ouest de Sétif. Les portes étant fermées, les murs solides et l'église bien défendue, les Donatistes en firent le siège. Sur l'ordre de leurs chefs, les plus lestes grimpèrent sur les toits des bas-côtés, en arrachèrent les tuiles, et s'en servirent comme de projectiles. Par les ouvertures des fenêtres de la grande nef, on lapida les Catholiques réfugiés dans la basilique. Beaucoup de fidèles furent grièvement blessés; deux diacres, Primus et Donatus, furent tués en défendant l'autel³. La ville de Tipasa, en Maurétanie Césarienne, fut envahie par une horde de Numides, que dirigeaient deux autres évêques, Urbanus de Forma et Felix d'Idicra. Avec la complicité de plusieurs fonctionnaires, et même en présence d'Athenius, gouverneur de la province⁴, les Donatistes poussèrent les Catholiques hors de l'église, blessèrent des hommes, violentèrent des femmes, tuèrent des enfants. Les évêques firent jeter aux chiens l'eucharistie, et lancèrent par une fenêtre l'ampoule du saint chrême. Ces sacrilèges épiscopaux frappèrent tellement les imaginations, qu'aussitôt naquirent des légendes : les chiens, devenus subitement enragés, avaient déchiré leurs maîtres; la main d'un ange

1) Optat, II, 18.

2) *Ibid.*, II, 19.

3) *Ibid.*, II, 18.

4) « Athenio praeside praesente cum signis » (Optat, II, 18).

avait soutenu l'ampoule, qui tomba sans se briser sur les roches¹.

Tous les gouverneurs romains ne ressemblaient pas à l'Athenius de Césarienne. La plupart d'entre eux s'émurent de ces scènes sauvages, et adressèrent des rapports au gouvernement central sur les méfaits des schismatiques². Mais ils n'osèrent ou ne purent réprimer ces désordres et ces émeutes : liés sans doute par les instructions de l'empereur, qui n'avait pas prévu toutes les conséquences de son rescrit, ils assistaient impuissants aux manifestations tumultueuses et aux fantaisies sanguinaires de la démagogie donatiste. Nul doute que beaucoup des évêques du parti aient désapprouvé ces violences; on peut l'affirmer pour le primat Parmenianus, qui composait alors son grand ouvrage contre les Catholiques³, mais qui n'était pas homme à les traquer pour les convaincre. Cependant, les chefs relativement modérés de l'Église schismatique ne désavouaient pas nettement les crimes de toute sorte commis par leurs partisans; et, en fait, ils profitaient de ces crimes dans leur œuvre de propagande. C'est ce qu'on vit bien dans le concile donatiste qui se réunit alors à Theveste. Primosus, l'évêque catholique de Castellum Lemellefense, adressa à cette assemblée une protestation contre le sac de sa basilique et le meurtre de ses diacres. Le concile se tira d'affaire par une échappatoire, en déclarant que l'Église de Donat n'était pour rien dans ces bagarres⁴. Il n'en était pas moins établi que des évêques du parti avaient dirigé les bandes de fanatiques, qu'ils avaient figuré au premier rang dans les drames sanglants de Lemellef ou de Tipasa⁵. Qu'ils le voulussent ou non, tous les chefs du Donatisme avaient leur part de responsabilité; car ils avaient tous contribué à déchaîner les passions popu-

1) Optat, II, 18-19.

2) *Ibid.*, II, 17.

3) *Ibid.*, I, 5-6.

4) *Ibid.*, II, 18.

5) *Ibid.*, II, 18-19.

lares. Rien ne peint mieux l'état des esprits que le mandement, original dans sa sottise, et comique dans sa naïveté haineuse, d'un de leurs confrères de Numidie : Faustinus, évêque d'Hippone, interdit aux boulangers de son diocèse de cuire le pain des Catholiques, même de leurs propriétaires. Or, les Catholiques étaient alors si peu nombreux à Hippone, qu'ils ne pouvaient se passer du concours des artisans de l'autre Église : l'évêque donatiste condamnait ses adversaires à mourir de faim¹.

Malgré tout, les schismatiques ne purent abuser longtemps de leur victoire. Après vingt mois de règne, l'empereur Julien fut mortellement blessé en Orient, le 26 juin 363, dans une bataille contre les Perses². Aussitôt changea, en Afrique, la situation réciproque des deux Églises. Nous ne savons si l'édit de Julien fut expressément abrogé ; mais les gouverneurs romains reçurent d'autres instructions, et modifièrent leur attitude. Les Donatistes furent de nouveau traités en suspects. Ils eurent à soutenir des procès, sans doute relatifs à la restitution des basiliques³. Nous ne connaissons pas le détail des mesures prises alors contre eux ; mais ils se plaignirent d'être injustement poursuivis. Ils gardèrent une longue rancune au comte Romanus, célèbre par ses exactions, qui commanda l'armée d'Afrique de 363 à 372, et qu'ils considéraient plus tard comme un de leurs plus ardents persécuteurs⁴. Dans de vives polémiques, les deux Églises se reprochaient mutuellement leurs violences, celles du jour et celles de la veille. On engageait une guerre de pamphlets, que l'empereur Valentinien s'efforçait en vain d'arrêter en promulguant deux constitutions *De famosis libellis*⁵. Macrobe, évêque donatiste de Rome, composait vers ce temps-là la *Passio Maximiani et*

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

2) Ammien Marcellin, XXV, 3.

3) Optat, III, 3.

4) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 29; *Collat. Carthag.*, III, 258. — Cf. Ammien Marcellin, XXVIII, 6.

5) *Cod. Theod.*, IX, 34, 7-8.

Isaac, où l'éloge des martyrs de sa secte lui fournissait l'occasion d'âpres invectives contre leurs bourreaux¹. Enfin, vers 366, Optat de Milev, dans un ouvrage resté célèbre, réfutait les traités de Parmenianus contre les Catholiques².

En 372, les Donatistes persécutés essayèrent encore de prendre leur revanche, en profitant des troubles du pays, en liant partie avec un grand-chef indigène révolté contre Rome. Firmus, fils de Nubel, appartenait à une famille princière de Maurétanie, qui dominait la Kabylie occidentale, et dont on retrouve la trace dans la région. Cette famille possédait le château-fort de Petra, connu par Ammien Marcellin et par une inscription métrique³; elle avait probablement pour tombeau commun le vaste mausolée de Blad Guitoun, dont on voit les restes près de Ménerville⁴. Poussé à bout par la politique maladroite du comte Romanus, Firmus souleva les indigènes de la contrée, gagna jusqu'à des fonctionnaires et des officiers romains, puis se fit proclamer roi. Il envahit le littoral de la Maurétanie Césarienne, s'empara d'Icosium, même de Caesarea, capitale de la province, où il pilla le trésor public⁵. Il mit le siège devant Tipasa, où s'arrêta sa fortune. Après plusieurs assauts inutiles, il imagina d'invoquer sainte Salsa, la patronne de la ville, dont le sanctuaire était situé hors des murs. Il entra dans la chapelle; mais il s'aperçut bientôt, à plusieurs prodiges, que la sainte restait inexorable. De dépit, il frappa d'un coup de lance le tombeau de la martyre, et sortit en blasphémant. Il fut puni de ce sacrilège : dans le

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 767 Migne.

2) Optat, I, 5-6.

3) Ammien Marcellin, XXIX, 5, 11-12; Gsell, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1901, p. 170; *Observations géographiques sur la révolte de Firmus*, Constantine, 1903, p. 2.

4) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, pp. 412-417. — Cf. C. I. L. VIII, 9011; Gsell, *Observations géographiques sur la révolte de Firmus*, pp. 7-9.

5) Ammien Marcellin, XXVIII, 6, 26; XXIX, 5, 2 sqq.; Symmaque, *Epist.*, I, 64; Aurelius Victor, *Epitom.*, 45, 7; Orose, VII, 33, 5.

vestibule même, il fit une chute inquiétante, et, le lendemain, il dut lever le siège de Tipasa¹.

Par la mésaventure du barbare au tombeau de Salsa, on voit que Firmus était chrétien, comme l'était d'ailleurs toute sa famille. Mais il paraît avoir été affilié à l'Église qui dominait alors dans cette partie de l'Afrique, c'est-à-dire à l'Église schismatique. En tout cas, il fut soutenu par les Donatistes, les ménagea beaucoup, et les seconda par tous les moyens. Un jour, il parut devant les murs d'une ville du littoral, probablement Rusubbicari (aujourd'hui Mers-el-Hadjedje), à l'Est de Rusguniae : il s'entendit secrètement avec l'évêque donatiste, qui consentit à lui ouvrir les portes, sur la promesse que ses partisans n'auraient pas à souffrir du pillage². Dans la région de Cartenna, Firmus aida ses alliés à satisfaire leurs rancunes : il persécuta cruellement les Rogatistes, qui avaient récemment rompu avec l'Église de Donat et de Parmenianus³. Les Donatistes furent si bien compromis dans la révolte de Firmus, qu'on les surnomma *Firmiani*, les « gens de Firmus »⁴.

Cette nouvelle revanche des schismatiques allait attirer sur eux d'autres coups. La défaite de Firmus les mit en fâcheuse posture. Le comte Théodose, père du futur empereur Théodose, fut chargé de réprimer la révolte des Africains. Il partit d'Arles, débarqua à Igilgili, remporta victoire sur victoire, poursuivit l'ennemi jusque dans le désert, brûlant villages et récoltes, châtiant les traîtres. Firmus se réfugia auprès d'Igmazen, roi des Isafenses. Se voyant sur le point d'être livré aux Romains, il se pendit. Par les soins de son hôte, le corps du rebelle fut hissé sur un chameau, et conduit au camp du vainqueur⁵.

1) *Passio Salsae*, 13.

2) Augustin, *Epist.* 87, 10.

3) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petilianus*, II, 83, 184.

4) Augustin, *Epist.* 87, 10.

5) Ammien Marcellin, XXIX, 5, 5-56.

Les alliés du vaincu payèrent naturellement les frais de la campagne. Pendant les années suivantes, les Donatistes furent traités, sinon en complices de Firmus, du moins en suspects. Peu de temps après la fin de la guerre, le 20 février 373, un édit de Valentinien, adressé au proconsul d'Afrique Julianus, interdit formellement la pratique du second baptême, chère aux Donatistes, et ordonna de déposer tout évêque qui aurait contrevenu à cette prescription ¹. L'avènement de Gratien, en 375, fut bientôt suivi de mesures plus rigoureuses contre les ennemis de l'Église officielle. Une constitution du 22 avril 376 enjoignit de confisquer tous les lieux de réunion des hérétiques, et menaça de châtiments sévères les gouverneurs de province ou les particuliers qui toléreraient ou faciliteraient les assemblées illicites ². C'est peut-être pour veiller à l'exécution de cette ordonnance, qu'un commissaire, nommé Nitentius, fut envoyé en Afrique ³. L'année suivante, Nicomachus Flavianus, vicaire d'Afrique, reçut un édit impérial, daté du 17 octobre 377, qui confirmait ou aggravait les instructions précédentes : interdiction du second baptême ; ordre de faire attribuer aux Catholiques les églises de tous les clercs dissidents qui auraient rebaptisé ; confiscation des maisons et des domaines (*fundi*) où se seraient tenues des réunions d'hérétiques ⁴.

Nous avons lieu de croire que ces rigoureux édits ne furent pas sérieusement appliqués en Afrique. La plupart des fonctionnaires romains, rendus prudents par le souvenir des volte-face du gouvernement central, cherchaient à esquiver les responsabilités de ce genre, et répugnaient à intervenir dans les querelles des sectes chrétiennes ; pour les décider à obéir, l'empereur devait les menacer de fortes amendes, et, même alors, ils trouvaient souvent le moyen de se dérober. D'ailleurs, les Donatistes de ce temps avaient des

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 1. — Cf. Augustin, *Epist.* 105, 2, 9.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 4.

3) « Dato dudum ad Nitentium præcepto » (*Cod. Theod.*, XVI, 6, 2).

4) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2. — Cf. Augustin, *Epist.* 105, 2, 9.

intelligences jusque dans les palais et la conscience de certains gouverneurs : par exemple, Nicomachus Flavianus, vicaire d'Afrique en 376-377, favorisait les schismatiques au point qu'on l'appelait un « homme de leur parti »¹. On devine l'accueil qu'il dut faire à la constitution impériale du 17 octobre 377 : ses amis purent continuer à rebaptiser, sans crainte de voir confisquer leurs basiliques. L'année précédente, les dissidents avaient même savouré les joies de la vengeance : ils avaient assisté au supplice d'un adversaire décidé, le vainqueur de leur allié Firmus. Accusé d'aspirer à l'Empire, le comte Théodose avait été décapité à Carthage². Ceux qui l'avaient accusé, c'étaient, nous dit-on, ses ennemis d'Afrique : au premier rang des ennemis du comte Théodose figuraient les Donatistes, dont on peut soupçonner l'intervention dans cette tragique aventure.

Les édits de Valentinien et de Gratien n'en avaient pas moins reçu un commencement d'exécution. Des Donatistes avaient été exilés d'Afrique, et s'étaient réfugiés à Rome. Là, dans la capitale même de l'Empire, ils eurent l'audace de reprendre leur propagande. Ils s'occupèrent de réorganiser et de développer la communauté de leurs frères établis à Rome, les *Montenses*. L'évêque Lucianus, successeur de Macrobius, mourut fort à propos ; on le remplaça par un des nouveau-venus, homme énergique et entreprenant, un certain Claudianus³. La communauté des *Montenses*, qui jusqu'alors n'avait guère fait parler d'elle, prit tout à coup un essor imprévu. Claudianus, se considérant sans doute comme le pape du Donatisme, osa déclarer la guerre au pape des Catholiques, qui était alors Damase. Il s'unit à ses adversaires, et, par ses intrigues, lui créa toutes sortes de difficultés. Il attaquait les Catholiques dans des pamphlets ou des discours ; il allait répétant que tous leurs sacrements étaient nuls, que tous leurs évêques étaient des païens, à

1) Augustin, *Epist.* 87, 8.

2) Jérôme, *Chron.* ad ann. 376.

3) Optat, II, 4.

commencer par le pape. Damase dut appeler à son aide le pouvoir séculier. Une sentence d'exil fut lancée contre le trouble-fête, qui reçut l'ordre de retourner en Afrique. Malgré l'arrêt qui l'avait frappé, malgré la police, Claudianus trouva moyen de rester ou de revenir à Rome, continuant sa propagande à coups de sermons ou d'aumônes, gagnant des adeptes parmi les pauvres gens, et toujours rebaptisant ceux qui venaient à lui. Contre Damase, il fit alliance avec les partisans de l'antipape Ursinus; des émeutes ensanglantèrent les églises. Le concile romain de 378 s'émut de cette campagne et de ces désordres : dans une lettre synodale adressée aux empereurs Gratien et Valentinien, il porta plainte contre cet évêque des *Montenses*, exilé en principe, mais toujours présent, agissant et menaçant¹. Vers la fin de 378, un rescrit impérial ordonna au vicaire de Rome Aquilinus de bannir les principaux adversaires de Damase et les organisateurs d'émeutes².

Chassé définitivement de Rome, Claudianus paraît s'être décidé à retourner en Afrique. Mais là, il continua sans doute à se prendre au sérieux dans le rôle qu'il s'attribuait de pape du Donatisme; il voulut régenter le parti, ce qui devait lui attirer des difficultés avec Parmenianus, primat de Carthage. Tout porte à croire que Claudianus se brouilla complètement avec les Donatistes, et fonda une Église distincte : il fut probablement le chef de cette petite secte des *Claudianistes* qui est signalée à Carthage en ces temps-là³. Les *Montenses* de Rome regrettèrent vite les beaux moments de l'épiscopat de Claudianus. Après son départ, leur communauté semble s'être beaucoup affaiblie; une partie des fidèles, même des clercs, renoncèrent au schisme pour

1) *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

2) *Avellana Collectio*, ed. Günther, *Epist.* 13, 8 sqq. = Mansi, *Concil.*, t. III, 628.

3) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 36, *serm.* II, 20; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

rentrer dans l'Église catholique. Le concile romain de 386 eut à s'occuper d'eux : conformément à la tradition, il décida que la réconciliation des clercs *Montenses* convertis devait se faire par la simple imposition des mains. Le pape Sirice, successeur de Damase, profita de l'occasion pour donner des instructions aux évêques africains : le 6 janvier 386, il leur écrivit au nom du concile pour leur recommander d'observer la même pratique à l'égard des Donatistes convertis¹.

Depuis un quart de siècle, depuis sa résurrection au temps de Julien, et en dépit de tous les édits impériaux qui l'avaient menacée, l'Église schismatique africaine n'avait cessé de s'étendre et de grandir. Pourtant, un danger intérieur apparaissait et inquiétait ses chefs : née du schisme, elle était à son tour minée par le schisme. Par un privilège assez rare, l'Église de Donat avait longtemps échappé à l'action dissolvante de cette loi presque fatale qui condamne à l'émiettement les communions dissidentes. Pendant quarante ans, le main vigoureuse de Donat le Grand avait tenu, réunies en faisceau, toutes les forces de la secte. Malgré toute son habileté, et en raison peut-être de son origine étrangère, Parmenianus fut moins heureux : il assista, impuissant, à une dislocation partielle de son Église. Le premier schisme dont nous entendions parler est celui de Rogatus, évêque de Cartenna en Maurétanie². Le Rogatisme ne compta jamais beaucoup d'adhérents ; mais il se maintint longtemps dans ces régions. Il résista à toutes les attaques des Parménianistes, même aux violences de leur allié Firmus en 372³. Il eut à soutenir des procès, vers 375, au sujet des basiliques⁴.

1) Sirice, *Epistula ad fratres et coepiscopos per Africam*, 8 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 669) ; Ferrandus, *Breviatio canonum*, 174.

2) Augustin, *Epist.* 87, 10 ; 93, 1 sqq. ; *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10-11, 16-17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 14, 36.

3) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

4) Augustin, *Epist.* 93, 3-4, 11-12.

Nous ne savons s'il gagna ces procès; mais il vivait encore quarante ans plus tard¹. L'exemple était donné; désormais, les mécontents ou les intransigeants n'hésiteront plus à rompre avec l'Église de Donat. D'autres schismes sont mentionnés à Carthage, en Numidie, en Tripolitaine². Les sectes issues du Donatisme se multiplièrent tellement que, suivant Augustin, on n'en pouvait dresser la liste³. L'un de ces schismes eut une importance particulière et un grand retentissement en Afrique: celui de Tyconius. C'était un homme fort distingué, d'esprit très indépendant. Vers 370-375, il publia deux ouvrages considérables, où il contestait plusieurs des théories donatistes et donnait souvent raison à ses adversaires catholiques⁴. Pour arrêter le scandale, Parmenianus, primat de Carthage, essaya vers 378, dans une *Lettre à Tyconius*, de réfuter et de ramener le téméraire⁵. Mais Tyconius refusa de céder; vers 380, il fut condamné solennellement par un concile donatiste⁶. Exclu de la grande Église schismatique, il n'en persista pas moins dans le schisme comme dans sa doctrine; mais il ne semble pas avoir fondé une véritable secte. Homme d'étude avant tout, il s'occupa désormais d'exégèse. Selon toute apparence, il n'enleva pas beaucoup de fidèles à Parmenianus; mais, par sa critique des idées de Donat, il inocula au Donatisme le virus du doute, qui devait plus tard déterminer bien des conversions. Tyconius avait démontré par son exemple que la vérité donatiste n'était pas de nature à satisfaire une pensée indépendante. Les schismes de Rogatus et d'autres avaient prouvé qu'on pouvait chercher le salut hors de

1) Augustin, *De anima et ejus origine*, III, 2. — Cf. *Epist.* 93.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, IV, 9, 11; 60, 73; *Epist.* 93, 8, 24.

3) Augustin, *Epist.* 93, 8, 25; *Contra epistulam Parmeniani*, III, 4, 24; *De baptismo*, I, 6, 8; II, 11, 16.

4) Gennadius, *De vir. ill.*, 18; Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1; II, 22, 42; III, 3, 17; *Epist.* 93, 10, 43-44; 249.

5) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43-45; *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1.

6) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1.

l'Église de Donat. Ce sont autant de précédents, qui faciliteront, quelques années plus tard, la propagande des Maximianistes.

En attendant, les édits impériaux continuaient à pleuvoir sur les hérétiques. L'orthodoxie catholique avait maintenant un champion décidé dans l'empereur Théodose, qui, dès son avènement en 379, entraîna ses collègues à une véritable campagne contre l'hérésie. D'année en année se multiplient les constitutions impériales. Le 3 août 379 : proscription de toutes les hérésies, défense aux dissidents de prêcher leur doctrine, de rebaptiser, et de tenir des assemblées¹. Le 27 février 380 : ordre à tous les sujets de l'Empire de professer la foi catholique, menaces contre les récalcitrants². Le 30 juillet 381 : confiscation de toutes les églises d'hérétiques, qui devront être remises aux évêques catholiques³. Le 19 janvier 386 : constitution *De fumosis libellis*⁴. Le 23 janvier 386 : peine capitale contre les gens qui troublent la paix de l'Église, et qui, par là, se rendent coupables d'un véritable crime de lèse-majesté⁵. Le 16 juin 388 : défense de discuter en public sur la religion, peine de mort contre les contrevenants⁶. Le 26 novembre 389 : interdiction de tous les *conciliabula* d'hérétiques⁷. Le 19 mai 391 : confirmation de l'édit précédent⁸. Ces diverses constitutions auront pour couronnement la célèbre loi du 15 juin 392, moins rigoureuse en apparence, mais plus efficace et d'application plus facile : elle frappera d'une amende de dix livres d'or les clercs hérétiques⁹.

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 5.

2) *Ibid.*, XVI, 1, 2.

3) *Ibid.*, XVI, 1, 3.

4) *Ibid.*, IX, 34, 9.

5) *Ibid.*, XVI, 4, 1.

6) *Ibid.*, XVI, 4, 2.

7) *Ibid.*, XVI, 5, 19.

8) *Ibid.*, XVI, 5, 20.

9) *Ibid.*, XVI, 5, 21. — Cf. Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra Cresconium*, III, 47, 51; *Epist.* 88, 7; 185, 7, 25.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure tous ces édits visaient ou atteignaient les schismatiques africains. En principe, ces constitutions étaient applicables à tout l'Empire ; mais il y avait loin, surtout en ce temps-là, de la théorie à la réalité. Tout dépendait des circonstances, et des dispositions personnelles des gouverneurs de provinces. D'ailleurs, les Donatistes n'étaient pas, à proprement parler, des hérétiques ; c'étaient simplement des schismatiques¹. C'est plus tard seulement que leur schisme fut légalement assimilé aux hérésies² ; au temps où nous sommes, la question était controversée. Il y avait donc une équivoque, qui laissait aux gouverneurs une grande liberté d'interprétation. En fait, pendant cette période, les dissidents africains semblent n'avoir pas été beaucoup inquiétés. Ils prenaient même l'offensive : en réponse au concile romain de 386 et aux constitutions impériales sur le second baptême, des caons de conciles donatistes renouvelèrent l'ordre de rebaptiser tout Catholique rallié à l'Église de Donat³.

Par contre, les Catholiques africains paraissaient alors découragés. Après tant de luttes sans résultat, après tant de déceptions, ils se résignaient à voir vivre et grandir autour d'eux les communautés schismatiques. Un concile se réunit à Carthage le 16 juin 390 : aucun des canons, aucune des propositions faites par les orateurs, n'y vise les schismatiques, dont tous les assistants connaissaient les progrès inquiétants, dont tous avaient plus ou moins à se plaindre, mais qu'ils renonçaient implicitement à combattre⁴. Le président de ce concile, Genethlius, évêque de Carthage et chef de toute l'Église africaine, était lui-même, nous le savons, un homme d'une modération exemplaire, évangélique ; d'une modération si

1) Optat, I, 10 et 12 ; V, 1 ; Augustin, *Epist.* 43, 1 ; 61, 1-2 ; 87, 9.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, 93 ; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 3-7, 4-9 ; III, 47, 51 ; *Epist.*, 93, 11, 46 ; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *Epist.* 23, 3 et 5 ; 44, 5, 12.

4) *Concil. Carthag.* ann. 390 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 691 et 867).

extraordinaire et si évidente, que les Donatistes eux-mêmes lui ont rendu justice. Genethlius poussa la bonté ou la condescendance jusqu'à intervenir auprès des autorités civiles pour empêcher l'application d'un des édits impériaux qui atteignaient les schismatiques¹. Le trait fait honneur à l'homme, mais autorise quelque scepticisme sur la clairvoyance de l'évêque, qui s'armait d'une patience évangélique contre des adversaires entreprenants et des diables déchaînés.

Ainsi, les gouverneurs romains se désintéressaient des querelles d'Église, et laissaient faire. Les Catholiques, par modération ou par faiblesse, semblaient renoncer à la lutte. Seul, le Donatisme agissait; et, naturellement, il profitait des circonstances. Il étendait partout ses ramifications. En Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, dans les Maurétanies, il tenait tête au Catholicisme. Il l'emportait en Numidie² : dans certaines villes, comme Hippone ou Bagai, il avait gagné presque toute la population³; dans certaines localités, l'évêque schismatique n'avait même pas d'adversaire⁴. Chaque année, l'Église donatiste avançait d'un pas, tandis que l'Église catholique reculait. On ne sait ce qui serait advenu sans l'entrée en scène d'Augustin.

PAUL MONCEAUX.

1) Augustin, *Epist.* 44, 5, 12.

2) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Epist.* 129, 6; 209, 2; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26; *Serm. II in Psalm.* 36, 19.

3) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 209, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26.

4) *Collat. Carthag.*, I, 157; 163; 165; 182; 187-183; 197-193; 201-202; 206; 208.

LA RELIGION POPULAIRE DES TURCS

Deux sentiments d'ordre essentiellement utilitaire et personnel dominant, au point de vue moral, dans les masses populaires musulmanes turques : la crainte des agissements, toujours fâcheux, de *Chéïtan* (Satan) et de ses suppôts, les *afrites* (diables); le désir de connaître ce que l'avenir réserve, en ce monde, à l'individu.

Conformément à cette manière de voir, l'observance de la loi sacrée, du Chéri'a, constituée par le Coran et la Sonna (les « dits » ou hadits du prophète recueillis par tradition), apparaît simplement au peuple comme le moyen le plus efficace d'atteindre un but unique : échapper, en ce monde, aux entreprises des afrites, grâce à l'aide accordée, aux fidèles observateurs de la loi, par les djinns (les anges).

C'est pourquoi la transgression du Chéri'a, par l'autorité gouvernementale, est considérée, par le populaire, comme une diminution des mérites spirituels de la nation, comme de nature à exposer ainsi chacun de ses membres à être abandonné, sans défense, aux entreprises nuisibles des afrites. Le fanatisme turc n'est donc point, en fait, provoqué par un zèle vague et théorique pour la religion, mais par une crainte personnelle et directe éprouvée par chacun, ce qui est bien autrement agissant, car l'intérêt est le plus puissant mobile des actions.

Contrairement à ce qui existe dans la plus grande partie du monde musulman, l'on ne croit guère, en Turquie, à l'intervention de saints personnages défunts, en qualité d'intercesseurs auprès d'Allah en vue d'avantages temporels, à obtenir par le fidèle, ou du salut éternel de ce dernier. La visite aux saints tombeaux, qui est surtout une dévotion fémi-

nine — car cette visite rompt la monotonie du séjour au harem — est un succédané, au point de vue des mérites à acquérir, du pèlerinage aux deux villes saintes et nobles : la Mecque et Médine. Or les mérites de dévotion constituent le plus efficace des préservatifs, à l'encontre des esprits malins qui, comme les anges, parcourent sans cesse les régions aériennes.

Pour les Turcs, le rôle d'intercesseur est à peu près uniquement dévolu au Prophète (Mahomet); encore ce rôle leur apparaît-il comme terminé par l'obtention du Coran, moyen accordé, grâce à lui, par Allah aux hommes pour obtenir le salut, c'est-à-dire l'entrée dans le ferdous (paradis).

Cette manière de voir est le résultat de la conviction, où est chacun, que son sort dans l'autre monde est écrit d'avance dans le livre du destin, rédaction qu'Allah lui-même ne saurait modifier. Par suite, car l'esprit populaire est simpliste, l'individu n'a aucunement à se préoccuper de ce qui lui arrivera après la mort. Mais, dans l'esprit du peuple, la rédaction du livre du destin s'applique, à peu près uniquement, à l'autre vie. Elle ne règle point, ou peu s'en faut, ce qui concerne le corps et la vie terrestre.

Ainsi, la partie matérielle de l'être humain et les péripéties de son existence ici-bas restent soumises aux influences contradictoires des esprits : les mauvais causent les blessures, les maladies, les infirmités, font naître les événements fâcheux; les bons vous en préservent, vous guérissent, vous défendent et font naître d'heureuses occurrences.

La maladie, en particulier, est considérée comme le résultat de la présence, dans le corps, d'un esprit malin. Comme conséquence, la médecine a pour but de chasser cet esprit. Ses moyens sont l'ingestion de substances désagréables à celui-ci, substances dont la présence dans le corps est de nature à inciter le fâcheux occupant à déguerpir; les bruits violents, les fumigations à odeurs fortes, concourent au même but. Il en est également ainsi des conjurations, soit qu'elles donnent au hékim (médecin) le pouvoir direct de

commander efficacement à l'afrite de s'éloigner, soit qu'elles provoquent l'intervention du férour (ange gardien) ou de quelque autre djinn. Mais cette intervention n'est pas toujours victorieuse, car les démérites du patient, c'est-à-dire l'infraction au Chéri'a ou son inobservance, en atténuent l'efficacité. Il faut alors redoubler d'efforts magiques, au grand bénéfice de l'opérateur.

Mais il n'est pas sans danger d'évoquer les djinns (bons esprits), de les appeler au secours du patient. On risque alors d'attirer un de leurs chefs : Erlik, le roi des vents, qui court sans cesse partout, le balai d'Allah, dont le souffle formidable chasse incessamment les afrites de la surface de la terre. Plein de bonne volonté, mais médiocrement intelligent, Erlik lancerait son haleine, sans qu'on s'en aperçoive et tout doucement d'après lui, dans le corps du malade, pour le débarrasser de l'afrite qui le tourmente. Mais cette haleine introduirait avec elle de petits afrites pernicioeux de l'air (des miasmes) car elle en est toujours plus ou moins chargée et sa force laisserait le patient atteint d'une enflure irrémédiable.

En dehors des mérites spirituels, nés de l'observation du Chéri'a, le préservatif le plus puissant contre la maladie est le talisman. Toutefois certaines superstitions confinent à l'hygiène, car les odeurs fétides, les haillons sales, la crasse, attirent les afrites. C'est pourquoi, selon la croyance populaire, le Chéri'a prescrit les ablutions et les purifications.

Une mentalité spéciale s'est constituée parmi les soldats, plus exposés que tous aux blessures et à la mort violente.

Périr dans un combat contre les infidèles n'inquiète pas le troupier du padichah, car alors il est chéhid (martyr de la foi) et le ferdous (le paradis) lui est dû ; mais la blessure le préoccupe.

Fort habilement, le clergé militaire ottoman, par une action séculaire, en est arrivé à persuader au soldat qu'il est, tout spécialement, placé sous la protection de Hadji-Bektach, patron des porte-drapeaux et fondateur de l'ordre

des bektachis; où sont pris la plupart des hodjas (aumôniers régimentaires).

Hadji-Bektach n'est pas, dans l'esprit du soldat, un intercesseur, mais bien un patron actif et vigilant, lequel jouit du privilège unique de se survivre, pour ainsi dire, à lui-même. Son âme, passée à l'état d'une sorte d'ange gardien, est constamment présente parmi la troupe. Grâce à la promptitude de translation propre aux êtres immatériels, la présence de Hadji-Bektach dans les rangs est surtout certaine pendant la bataille, notamment quand celle-ci est glorieusement victorieuse.

Ce personnage joue ainsi, à peu de chose près, chez les ottomans, le rôle attribué, dans notre moyen-âge, à saint Michel ou à saint Jacques (le Sant'Yago des Espagnols).

Mais ce patron militaire musulman ne préserve point absolument des blessures. Toutefois, il ne laisse se produire, chez ceux qu'il daigne protéger, que celles de bon augure, qui promettent des choses heureuses, comme butin, avancement, mariage souhaitable, distribution d'abondantes libéralités où l'intéressé aura une large part, etc.

Le livre des blessures, qui indique le présage d'avenir à tirer de chacune de celles possibles, est article de foi pour le soldat ottoman. Rédigé avec un certain art sous une apparence naïve, ce petit recueil donne à peu près toute atteinte reçue par devant comme un augure favorable.

L'oki-nameh, ou livre des flèches, est également spécial aux soldats. Sept flèches, dont chacune porte le nom d'un prophète ou autre personnage éminent, sont tirées sur un mannequin par le consultant. Selon la partie du corps atteinte par chaque flèche, sur le mannequin, l'oki-nameh indique un présage d'avenir. La plupart de ceux qu'il fournit sont heureux ou donnent un conseil de bravoure¹.

1) De même, chez les Arabes, avant l'islamisme, le tir de flèche non armées était augural.

Dans les grandes occasions, un augure est tiré par un des plus anciens sous-officiers, un spécialiste, au sujet d'une question qui intéresse le corps militaire consultant tout entier, comme de savoir s'il sera secouru ou non, alors qu'il soutient un siège.

Un mouton est sacrifié. Pendant qu'il est encore palpitant, le foie est extrait, puis tranché avec une pierre coupante et de surface lisse. Les lignes sanguinolentes qui se produisent sur la pierre par la coagulation du sang sont considérées, par l'opérateur, comme des linéaments de lettres ou de chiffres arabes, dont il forme, à peu près à son gré, des initiales de mots turcs ou des parties de nombres, qu'il interprète en langage vulgaire, de façon d'ordinaire rassurante, ce qui imprime un nouveau courage à la troupe.

Quand un mouton fait défaut ou encore quand il s'agit d'une consultation d'importance relativement médiocre, l'augure est tiré d'après les lignes remarquées sur une omoplate sèche du même animal, dépouillée de toute partie de viande mais frottée de sang frais. Celui du corbeau est le meilleur à employer, car le corbeau dévore le cadavre de l'ennemi tué et laissé sans sépulture.

Cela dit en ce qui concerne particulièrement le militaire, revenons à la masse du peuple.

Toujours en vue de la défense contre les afrites, les mois, les jours, les heures, sont classés comme fastes ou néfastes, d'après les influences exercées par chacune des sept planètes et par chacun des signes du zodiaque. Sous l'influence de tel signe ou de telle planète, il faut s'abstenir de telle ou telle action ou bien, au contraire, l'heure, le jour, le mois indiqué sont favorables à tel ou tel acte mentionné au livre des heures (sati-nameh), au livre des jours (gun-nameh) ou au livre des mois (aï-nameh). Ainsi, à tout moment et dans toute occasion, ces livres dirigent la conduite du peuple.

De même, les parfums, les métaux, les pierreries, les couleurs, les fleurs et autres végétaux sont, selon le moment,

favorables ou contraires à tel ou tel acte, car parfums, métaux, pierreries, couleurs, végétaux, sont classés sous l'influence de telle planète ou de tel signe zodiacal et chaque planète ou signe est favorable ou contraire à toute une classe déterminée d'actions humaines.

Autrement dit, sous l'influence de tel signe ou de telle planète, une classe indiquée d'actes sera préservée ou non de l'influence néfaste des afrites et cette influence sera accrue ou diminuée selon qu'il aura été fait usage ou non, dans le temps mentionné, de tel métal, pierrerie, parfum, couleur ou végétal.

Tout cela s'applique à la conduite à tenir *dans le présent*, en vue d'éviter de s'exposer, en ce qui concerne la richesse ou la pauvreté, le succès en amour ou en affaires, la santé ou la maladie, etc., à l'ingérence hostile et fâcheuse des afrites.

Pour ce qui est de *l'avenir*, toujours au regard de la vie de ce monde, quatre petits recueils sont principalement consultés : le livre des sorts, le livre des nombres, le livre de la physiognomonie et le livre des songes.

Le sort se consulte au moyen de trois cartons, sur chacun desquels est inscrite une des trois premières lettres de l'alphabet. Le consultant se pose mentalement une question relative à son avenir en cette vie. Par exemple, il se demande, à part lui, s'il réussira dans tel projet. Alors il tire, successivement et au hasard, les trois cartons. Ils se trouvent sortir dans un ordre quelconque, comme, par exemple : A. C. B. Tous les groupements possibles de ces trois lettres sont classés, par ordre alphabétique, dans le livre des sorts et, en regard de chacun, il donne une réponse. C'est celle fournie par le sort à la question qui préoccupe le consultant. Bien entendu, chacune de ces réponses est conçue en un style assez vague pour donner réplique à toute question possible, comme pour être susceptible, par son imprécision même, de diverses interprétations. Ainsi le livre des sorts n'est jamais en défaut, car si l'événement contredit la

prédiction qu'on avait considérée comme contenue dans la réponse, c'est qu'on avait mal interprété celle-ci.

Le livre des nombres ou livre zodiacal, a pour but spécial de faire connaître au consultant, s'il aura avantage ou non, s'il sera, pour lui, faste ou néfaste de se lier par commerce d'affaires, d'amitié ou de mariage avec telle personne donnée. Or, chaque lettre arabe a une valeur numérique. Si les nombres constitués par l'addition des valeurs numériques des lettres composant le nom du consultant, d'un côté, le nom de l'examiné de l'autre, sont en sympathie (ce que le livre des nombres donne le moyen de savoir par des procédés arithmétiques qu'il indique) il sera faste d'avoir, avec l'examiné, la nature projetée de relations, néfaste dans le cas contraire.

Le livre de la physiognomonie donne la même indication, mais en se basant sur les traits du visage de la personne qu'on a dessein de fréquenter. Il détermine la signification de chaque particularité faciale, comme, par exemple : teint rouge au courageux, teint blême à l'envieux.

Le livre des songes attribue une signification, au point de vue de l'avenir temporel du songeur, à toutes et chacune des particularités du songe. Classé par ordre de matières le livre des songes constitue, indirectement, une sorte d'encyclopédie résumée des connaissances vulgaires des Turcs¹.

L'astrologie et la géomancie (divination par des points ou des lignes) étaient autrefois cultivées. Elles sont maintenant le privilège de rares mathématiciens, comme, par exemple, le rédacteur du calendrier. Ces pseudo-sciences ne sont plus guère mises en œuvre qu'à l'égard de grands personnages ou de gens riches.

Rappelons-le, tout cela ne s'applique qu'à la vie matérielle et temporelle de l'individu, à ce qui peut lui arriver en ce monde. Nul ne peut songer à influencer sur son sort après la

1) Pour plus de détails sur ces divers livres voir le « Miroir de l'avenir », in-12, Paris, E. Leroux, 1899.

mort ou à le connaître, puisque ce sort, dans l'opinion du vulgaire, est immuablement fixé d'avance au livre du destin, dont Allah lui-même ne saurait avoir connaissance avant le jour du jugement dernier, car telle a été sa décision libre et souveraine.

Il ne faudrait pas croire que toute cette littérature de divination, à laquelle nous venons de faire allusion, soit, chez les musulmans, œuvre de fantaisie. Elle est fondée sur la science occulte grecque (car les Arabes n'ont rien inventé), science qui a chez eux toute une généalogie de graves docteurs, dont les ouvrages, en nombre considérable, découlent les uns des autres par voie de commentaires et de développements, selon les occurrences ou les nécessités des temps ; le tout entremêlé de citations du livre sacré ou de ses succédanés, comme de conclusions ou hypothèses nouvelles, appuyées sur ces citations.

Tout cela constitue un corps de doctrine, dont l'européen serait fort mal vu, en pays musulman, à critiquer le caractère sérieux, surtout en présence de gens du peuple. On s'éloignerait de lui, on l'éloignerait de soi, de peur que son incrédulité ne vienne à inciter les afrites à donner preuve de leur puissance à son encontre, ce qui pourrait n'être pas sans inconvénient pour les voisins.

J.-A. DECOURDEMANCHE.

LE QUATRIÈME CENTENAIRE

DE LA NAISSANCE DE CALVIN

La commémoration à Genève du quatrième Centenaire de la naissance de Calvin¹ a été un véritable événement religieux.

Quatre jubilés, tous se rapportant à Calvin, ont été successivement célébrés : le jubilé de l'Église protestante nationale de Genève, le jubilé du Collège de Genève, le quatrième Centenaire de la naissance de Calvin, et le jubilé de l'Université de Genève.

La Réformation a été proclamée à Genève en 1535²; il y a donc 374 années que le Protestantisme a été établi dans cette ville. Mais en fait l'existence de l'Église protestante nationale de Genève se rattache très étroitement à la personnalité et au génie de Calvin.

Avant Calvin, il y a eu, à Genève, le collège de Versonnex, puis le collège de Rive, dont Castellion fut le principal. Mais le collège actuel de Genève, ce collège que tout Genevois considère comme un bien national et une parcelle de la patrie, a été fondé en 1559 par Calvin.

Enfin, l'Université de Genève n'est que l'héritière et la continuatrice de l'Académie fondée par Calvin en 1559.

..

Il importe de mettre en lumière les faits essentiels de ces divers jubilés et d'en noter la signification. L'affluence énorme du public aux nombreuses séances, prédications et conférences, qui ont eu lieu pendant les dix jours (du 2 au 11 juillet) des solennités jubilaires, atteste

1) Calvin est né, le 10 juillet 1509, à Noyon (Oise) où une cérémonie commémorative a eu lieu cette année.

2) Abolition de la messe par le Conseil de Genève le 23 août 1535; le 21 mai 1536, le peuple, réuni en conseil général, donne à l'édit de 1535 sa sanction définitive. Le premier séjour de Calvin à Genève s'étend de 1535 à 1538; il y revient en 1541 pour ne plus la quitter.

l'intérêt extraordinaire provoqué par la célébration du quatrième Centenaire de Calvin. Le nombre inusité de délégations étrangères, venues de tous les points du monde pour assister à ces grandioses manifestations spirituelles, témoigne du caractère mondial du Calvinisme, car toutes ces commémorations étaient dominées par l'esprit du grand réformateur et humaniste du xvi^e siècle.

Il ne nous est pas possible dans une étude générale comme celle-ci d'entrer dans le détail des divers jubilé. Nous ne parlerons donc qu'à titre exceptionnel des fêtes proprement dites, des cortèges¹, et des divers banquets et réceptions, qui, en dépit d'un ciel inclément et d'un temps très pluvieux, ont donné un éclat des plus brillants aux solennités des jubilé. Nous ne nous étendrons pas sur les nombreuses publications offertes en hommage à l'Université et à l'Église par des savants étrangers ; plusieurs de ces travaux (ouvrages et articles de revues) sont des vies de Calvin, des études sur son activité réformatrice et littéraire, ou des éditions ou des traductions en langues étrangères (hongrois, par exemple) de l'*Institution chrétienne*. Nous ne parlerons pas non plus des publications faites, à l'occasion des jubilé, par les professeurs de l'Université² ou les pasteurs de l'Église de Genève, publications dont plusieurs traitent de Calvin, ou du Collège et de l'Académie fondés par lui, ou de l'Église organisée par lui. Nous ne dirons rien des nombreuses gravures, médailles et plaquettes, représentant Calvin ou rappelant les jubilé, non plus que des chants religieux et des poésies composés à ce propos. Le quatrième Centenaire de Calvin a donné naissance à toute une bibliothèque scientifique, littéraire et religieuse, de même qu'il a produit des manifestations artistiques très variées.

*
* *

Les solennités ont commencé par le jubilé de l'Église, qui a été inauguré par une conférence de M. E. Doumergue, doyen de la Faculté libre de théologie de Montauban, sur Calvin « prédicateur de Genève ». L'historien de Calvin a fait un portrait saisissant de Calvin « homme de parole ». Dans son discours, rempli d'aperçus ingénieux et débordant

1) Un très beau cortège historique, figurant dans sa partie principale l'Académie genevoise du xvi^e siècle, a eu lieu le 10 juillet, malgré une pluie battante.

2) Voir *RHR*, t. LIX, p. 382.

de verve, l'orateur a déclaré que « seuls les hommes de parole ont été des créateurs de peuples ».

Parmi les nombreux sermons de circonstance prêchés par les pasteurs de Genève ou de l'étranger, soit le 4, soit le 11 juillet, il y a lieu de faire une place à part au discours prononcé par M. E. Roberty, pasteur à Paris. L'éminent orateur libéral a fait, dans le vieux temple de Saint-Gervais, une prédication vraiment admirable, tant par la pensée que par l'émotion profonde qu'il a su communiquer à ses auditeurs, sur « l'âme calviniste des peuples réformés ». Ce qui caractérise les nations qui ont adopté la réforme calviniste, ce n'est ni la théologie du grand réformateur, ni tel dogme cher à Calvin, mais c'est une vie spéciale, une âme particulière, une force de volonté *sui generis*, une mentalité à part, la « mentalité réformée ».

La séance solennelle du Jubilé de l'Église a eu lieu le 3 juillet dans la grande salle de la Réformation; elle a duré de 8 heures du matin à 1 heure de l'après-midi. Trente-deux délégués d'Églises étrangères y ont pris la parole. A côté des Églises d'origine calviniste (France, Écosse, Hollande, Hongrie, États-Unis, Canada, etc.), le luthéranisme était représenté par des hommes éminents, tels que le prédicateur de la Cour, le D^r Dryander. Toutes les tendances variées du Protestantisme se coudoyaient : orthodoxes calvinistes ou luthériens, protestants libéraux, unitaires, etc.; Églises nationales, Églises établies (Anglicanisme), Églises congrégationalistes, Églises presbytériennes, Églises libres, etc. La note dominante a été celle de la largeur d'esprit religieux la plus étendue et le plus authentique. La séance a été présidée successivement par le Modérateur (le Président) de la Compagnie des pasteurs de l'Église nationale de Genève, qui appartient à la tendance orthodoxe, puis par le vice président de cette même Compagnie, qui est un pasteur libéral, et enfin par le pasteur-président du Presbytère de l'Église évangélique libre de Genève.

Un fait qui a beaucoup frappé les assistants, suisses et étrangers, c'est la présence officielle des autorités genevoises, cantonales et municipales : membres du Conseil d'État, du Grand Conseil, du Conseil administratif et du Conseil municipal, accompagnés de leurs huissiers en costume. Un délégué étranger m'a même demandé, en voyant cette représentation officielle si nombreuse, si la loi de séparation était appliquée dans le canton de Genève (elle est en vigueur depuis le 1^{er} janvier de cette année.)

Les discours des délégués luthériens allemands et des calvinistes

hongrois ont été particulièrement remarqués. Il y a lieu de citer aussi ceux des Unitaires anglais et américains, qui ont tenu à légitimer leur présence au Centenaire du Réformateur trinitaire et prédestination. Un délégué unitaire américain, l'Hon. Curtis Guild, ancien gouverneur de Massachussets, a même tenu à déclarer qu'il était plutôt disciple de Servet que de Calvin, mais qu'il rendait hommage à la grandeur de la réforme calvinienne.

Ces quelques citations démontrent mieux que toute autre affirmation la largeur d'esprit qui n'a cessé de régner dans ces solennités. Nous croyons ne pas exagérer en disant que de semblables manifestations religieuses n'étaient possibles que dans l'Église nationale protestante de Genève, qui, bien que séparée de l'État, continue à réunir dans son sein les diverses tendances du Protestantisme genevois.

Le lendemain de cette belle séance, le dimanche 4 juillet, un service solennel de communion était célébré dans la cathédrale de Saint-Pierre, service purement liturgique.

Une cantate, composée spécialement pour la circonstance par l'organiste de la cathédrale, M. O. Barblan, a clos dignement le Jubilé de l'Église. Cette cantate, intitulée « Post tenebras lux » (la devise de Genève), célèbre par ses paroles, dues à M. le Pasteur H. Roehrich, le triomphe de la Réformation à Genève.

*
* *

Nous ne dirons que quelques mots du Jubilé du collège qui a suivi celui de l'Église.

Le fait le plus caractéristique à noter dans la journée du 5 juillet, consacrée à la célébration du 350^e anniversaire du collège fondé par Calvin, a été le banquet des anciens élèves de cet établissement. Ils étaient réunis, par volées, au nombre de 2200 dans la cour du collège, en face du vieil édifice, restauré il y a peu d'années, où Calvin établit ce qu'il appelait la « schola privata », par opposition à la « schola publica » ou Académie. Le coup d'œil présenté par ces tables nombreuses, où se pressaient des hommes de tout âge, dont le doyen était un ancien élève de 86 ans, était vraiment émotionnant. Les discours prononcés et les chants entonnés témoignaient éloquemment de l'attachement inébranlable du peuple genevois au vieux collège de Calvin,

car toutes les classes de la population sont représentées dans les diverses sections dont il se compose actuellement (sections classique, réelle, technique, pédagogique).

..

Le 6 juillet a eu lieu la pose de la première pierre du monument de la Réformation. Cette cérémonie a été précédée d'une séance solennelle, d'un haut intérêt, dans le temple de Saint-Gervais. Dans cette séance, ont été entendus les discours du président et de plusieurs membres genevois de l'Association du Monument international de la Réformation, et des adresses et messages des délégués des comités suisses (Suisse romande et Suisse allemande) et étrangers (Allemagne, Angleterre, Écosse, États-Unis, France, Hollande, Hongrie).

Le fait le plus frappant qui se soit dégagé de cette imposante cérémonie, est la part importante prise par l'Église luthérienne à cette œuvre internationale « réformée » (calviniste). Ce fait a été mis en lumière dès le début de la cérémonie par un télégramme très chaleureux de sympathie et d'adhésion de l'Empereur d'Allemagne, qui a été lu par le Dr Voigts, président du Conseil supérieur ecclésiastique évangélique (luthérien) d'Allemagne. Les discours des deux délégués allemands, le Dr Voigts et le Dr Dryander, ont fait encore mieux ressortir, s'il était possible, l'attitude des luthériens dans cette collaboration mondiale du Protestantisme.

Il a semblé à plus d'un des auditeurs, qui ont eu le privilège d'assister à cette séance, qu'une orientation nouvelle du Protestantisme était inaugurée : le Luthéranisme et le Calvinisme marchant, après des luttes séculaires reléguées définitivement dans le passé, la main dans la main; une condamnation formelle des rivalités et des conflits confessionnels; une largeur d'esprit religieux apparaissant à tous comme le bienfait par excellence des temps modernes. Il est à noter, d'ailleurs, que pendant toute la durée des fêtes, aucune parole déplacée, à l'égard du Catholicisme, n'a été prononcée.

Parmi les délégations étrangères dont les représentants ont prononcé des allocutions ou déposé des adresses, il y a lieu de signaler plus spécialement celles de France, de Hongrie, de Moravie et Bohême, de Hollande et de Belgique.

L'évêque calviniste Antal de Hongrie apporte les salutations de quatre

millions de protestants hongrois, dont la moitié environ est calviniste. Il exprime le vœu de voir se resserrer les liens qui unissent à Genève les Églises protestantes de Hongrie. Du xvi^e au xviii^e siècle, en effet, les Hongrois ont fréquenté l'Académie de Calvin, et leur présence au nombre de plus de cent, au quatrième Centenaire du Réformateur, démontre leur ferme volonté de rester étroitement unis au centre historique du Calvinisme¹.

Le surintendant Cisar, représentant des Églises de Moravie et de Bohême, rappelle les souvenirs de Jean Huss, le précurseur de la Réforme, dont le 6 juillet est aussi la date commémorative².

Le délégué des Pays-Bas déclare que la nation hollandaise est issue de Calvin ; il fait l'éloge de la diplomatie réformée succédant en Hollande à la diplomatie d'usurpation et de conquête.

Le délégué belge, le Professeur Frédéricq de l'Université de Gand, auteur d'un grand ouvrage en flamand sur l'Inquisition, fait ressortir, dans un vibrant discours, l'influence politique libératrice du Calvinisme. Avec son principe de la souveraineté de Dieu et de la royauté du Christ, Calvin balayait toute considération humaine, et proclamait cette liberté intérieure, cet épanouissement de la personnalité, que nous appelons aujourd'hui progrès, marche en avant, civilisation.

A la pose de la première pierre du Monument, le Professeur L. Gautier, président de l'Association, a déclaré en excellents termes que le Monument international de la Réformation n'avait aucun caractère confessionnel ou politique, mais qu'il serait le symbole visible et tangible de la tradition nationale protestante genevoise, tradition fondée sur la force de volonté, léguée par Calvin à ses descendants spirituels, et d'où est provenue cette haute moralité qui a fait la valeur des populations calvinistes.

Le Monument de la Réformation consistera en un mur en granit construit devant l'ancienne muraille du xvi^e siècle, encore debout, à la promenade des Bastions, en face de l'Université, au pied de la vieille cité bâtie sur les collines de la Treille et de la Cathédrale. Devant ce mur, long d'une centaine de mètres, se dresseront, groupées au centre, les statues de Calvin et de ses collaborateurs ou disciples : Farel, son

1) Il est à remarquer que la doctrine calviniste (prédestination) s'est maintenue vivante en Hongrie, tandis qu'à Genève, à l'heure actuelle, il serait bien difficile de trouver un seul représentant authentique de la théologie calviniste.

2) Jean Huss est mort martyr à Constance le 6 juillet 1415.

précurseur à Genève, Th. de Bèze et Knox. A droite et à gauche de ce groupe central, sur le mur lui-même, des inscriptions et des bas-reliefs, rappelant quelques-unes des scènes principales de la Réforme calviniste, à Genève et à l'étranger ; de plus, disposées en contreforts, les statues des grands hommes d'État calvinistes : pour la France Coligny, pour les Pays-Bas Guillaume le Taciturne, pour l'Allemagne Frédéric-Guillaume de Brandebourg, le grand Électeur, pour les États-Unis Roger Williams¹, pour l'Angleterre Cromwell, pour la Hongrie Étienne Bockay, prince de Transylvanie. Des colonnes porteront des inscriptions évoquant la mémoire des Réformateurs qui ont accompli leur œuvre en dehors du Calvinisme, Luther et Zwingli, et le souvenir des précurseurs de la Réforme, Valdo, Wiclef, Jean Huss.

Le lendemain de la cérémonie du Monument, a eu lieu le tour du lac en bateau, promenade au cours de laquelle les invités et délégués étrangers ont pu assister à la représentation de la tragédie française du « Sacrifice d'Abraham » de Th. de Bèze, jouée par un groupe d'étudiants dans la salle des chevaliers du Château de Chillon. Cette tragédie, qui fut au xvi^e siècle une apologie du martyr à l'usage des Protestants français persécutés, était bien à sa place dans les solennités du Jubilé de la Réformation calviniste.

*
..

Le Jubilé de l'Université a débuté par un culte organisé par la Faculté de théologie sur la demande du bureau du Sénat universitaire². Ce culte a été célébré dans la Cathédrale de Saint-Pierre, à 8 heures du soir, le 7 juillet, et a été présidé par le vice-recteur, professeur à la Faculté de théologie, qui avait été chargé du discours de circonstance.

Prenant pour texte cette parole de l'apôtre Paul « l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu », l'orateur expose les rapports qu'on peut relever entre la science et la religion.

Calvin, en fondant l'Académie, voulut établir un séminaire théologique et en même temps créer un foyer de culture supérieure. La

1) Plusieurs des délégués américains m'ont exprimé le sentiment que Roger Williams, n'ayant pas été calviniste, ne devrait pas figurer sur le Monument de la Réformation, mais qu'il serait préférable d'y faire représenter les États-Unis par Winthrop : cette remarque me paraît très juste.

2) Le Sénat est l'assemblée des professeurs ; le bureau du Sénat est composé du recteur, du vice-recteur, du secrétaire du Sénat et des cinq doyens.

Faculté de théologie de l'Université de Genève est restée fidèle à la tradition scientifique que Calvin inaugura dans son Académie. C'est son caractère scientifique, car il y a une science religieuse, qui est la justification et la garantie de la place qu'elle occupe à l'Université. La science d'ailleurs n'épuise pas le domaine humain; à côté d'elle il y a la religion.

Après avoir écarté des définitions de la religion données dans de récentes publications savantes, l'orateur définit la religion : la détermination de la vie par le sentiment du lien qui nous unit à une puissance au-dessus de nous, quelque nom que l'on donne à cette puissance, qu'on l'appelle Dieu, ou qu'on la nomme force, idéal ou devoir.

Il y a des rapports étroits entre la science et la religion. La religion a rendu service à la science, en créant la plupart des Universités. La science rend service à la religion en l'empêchant de se cristalliser dans des dogmes immuables. Enfin, la science et la religion ont toutes deux un caractère pratique.

L'orateur conclut en citant cette parole de Calvin : « Le critère des bonnes études, le voici : il faut d'abord qu'elles te rendent meilleur, ensuite qu'elles te mettent en état d'être utile aux autres. »

Le 8 juillet à 9 h. 1/2 du matin, dans la cathédrale de Saint-Pierre, a eu lieu la séance solennelle d'ouverture du Jubilé de l'Université.

Trois grands discours ont été prononcés par le Président du département de l'Instruction publique du canton de Genève, par le Recteur et par le Président de la Confédération.

Dans son discours, le recteur Chodat, professeur de botanique, a montré le rôle joué par Calvin dans la fondation de l'Académie. Le grand Réformateur, dit-il, a préparé la Genève savante¹; la doctrine de la prédestination a été le précurseur du déterminisme contemporain. Si Genève a produit un si grand nombre de savants, cela tient sans doute à la sélection qui s'est opérée pendant les luttes du xvi^e et du xvii^e siècle, mais cela est dû dans une égale mesure à l'influence des institutions, à la discipline spirituelle et morale que Calvin lui a imposée, et à l'estime qu'on avait dans la cité, depuis le xvi^e siècle, pour les hommes de savoir.

Le Président de la Confédération, M. Deucher, catholique pratiquant,

1) M le Pasteur Weiss, secrétaire de la Société de l'histoire du Protestantisme français, avait, dans une conférence faite à l'Université le 6 juillet, traité un sujet analogue, sous le titre de « la Réforme et la pensée moderne ».

a parlé en termes éloquents et excellents, de Calvin et de Th. de Bèze, le premier recteur de l'Académie, qui tous deux, dans des temps troublés, ont posé, avec largeur de vue et énergie féconde, les fondements d'une institution qui devait contribuer au développement spirituel de la génération de leur temps. De cette institution, à l'origine tout ecclésiastique, est sorti un établissement scientifique qui a exercé son influence dans tous les domaines de la vie publique et sociale. « Votre petite ville, dit l'orateur, a vraiment fait de grandes choses pour son École supérieure. C'est pourquoi nous pensons aujourd'hui avec orgueil à son passé, mais nous voulons aussi jeter un regard sur l'avenir. » Et, en un allemand vibrant d'éloquence et de chaleur, l'orateur s'est adressé à la jeunesse universitaire, aux étudiants : « Je voudrais dire à chacun de mes jeunes concitoyens qui sont dans cette École : Pense, ô fils de la liberté, à défendre la liberté en toi et autour de toi dans la patrie ! »

Après ces discours est venu l'impressionnant défilé, sous les voûtes de l'antique cathédrale, des 220 Universités, Académies ou Sociétés savantes, apportant, de tous les points du globe, des adresses à l'Université de Genève. Le spectacle était saisissant. Le Recteur appelait les pays par ordre alphabétique ; à cet appel, tous les délégués d'une même nation se levaient et venaient se grouper au pied de l'estrade officielle. Un étudiant faisait alors l'appel de chaque Université, Académie ou Corps savant, et à l'appel de leur nom, chaque délégué venait déposer entre les mains du recteur soit une adresse, soit une publication spéciale. Plusieurs des délégués étrangers ont pris la parole ; on a ainsi entendu toute une série d'allocutions en français, allemand, anglais, hongrois et latin.

Les pays représentés par les délégations les plus nombreuses ont été : l'Angleterre, les États-Unis, la France et l'Allemagne. Les pays les plus éloignés qui aient envoyé des délégués ont été l'Australie d'une part, le Brésil et l'Argentine d'autre part.

Parmi les délégations les plus remarquées, il faut citer celles de la France. M. Gabriel Monod offre, au nom de l'École des Hautes-Études, à l'Université de Genève la réimpression de la première édition de *l'Institution chrétienne* de Calvin de 1541¹.

1) Dans la séance du Monument de la Réformation, à l'église de Saint-Gervais, M. le Pasteur Pannier avait déposé le même volume, en faisant remarquer que la Sorbonne, qui jadis avait fait brûler *l'Institution chrétienne*, la rendait aujourd'hui sous la forme d'une édition critique.

On a beaucoup aussi remarqué les représentants des Universités allemandes : Wittenberg, l'Université de Luther ; Münster, « l'Université catholique de la ci-devant *Rome du nord* qui salue l'Université de la ci-devant *Rome protestante* » ; Strasbourg, qui rappelle les relations de Calvin avec Bucer, etc. Les délégués des Universités anglaises ont également attiré vivement l'attention. Lord Reay, représentant de l'Académie britannique, cite ce mot de Carlyle : « L'École de Calvin n'a jamais craint la face de l'homme, mais toujours celle de Dieu ». Les délégués des Universités américaines insistent sur le rôle mondial de Calvin : « Les Puritains, dit l'un d'eux, nous ont apporté directement l'influence de Genève », etc. En résumé, dans ce brillant cortège, où les costumes académiques les plus variés se mêlaient aux habits noirs des Universités italiennes et suisses, un grand nombre de voix se sont fait entendre, célébrant à l'envie le génie de Calvin, humaniste et réformateur.

Le 9 juillet, dans la grande et magnifique salle du Victoria Hall, s'est tenue une seconde séance solennelle, au cours de laquelle ont été proclamés les docteurs *honoris causa* créés à l'occasion du Jubilé. Dans cette séance, le professeur Borgeaud a fait une remarquable leçon sur les origines et les transformations successives de l'Université de Genève, et sur son rôle dans l'histoire nationale genevoise. Il a mis en relief l'influence exercée autrefois par l'Académie de Genève dans le domaine de l'idée, en particulier dans la naissance et le développement du droit naturel.

Dans la même séance, des adresses ont été déposées au nom des anciens étudiants de l'Université. Parmi elles, signalons celle que lut M. le Pasteur Roberty au nom des anciens étudiants de la Faculté de théologie, qui expriment la reconnaissance que les Églises et les Pasteurs de France doivent à leurs maîtres de Genève.

Parmi les discours prononcés au cours des fêtes universitaires, nous devons signaler encore, au banquet offert par le Conseil d'État, celui du comte d'Haussonville, au nom de l'Académie française, où, en termes élégants et éloquents, il a fait l'éloge de Genève, « qui, malgré sa petitesse, est un grand pays, parce qu'elle représente avec un égal éclat deux choses également nobles : le culte de l'indépendance nationale et celui des hautes lettres ».

Au banquet offert par l'Université, M. Boutroux, parlant au nom de tous les docteurs *honoris causa*, a célébré l'Université qui, « à côté de ses traditions scientifiques a su garder ses grandes traditions idéalistes

et religieuses, qui mettent l'harmonie entre les activités humaines et les subordonnent toutes aux fins les plus hautes que l'homme puisse concevoir ».

Un grand « *commerz* »¹ des étudiants a clos les fêtes du Jubilé universitaire.

*
**

Un mot seulement pour conclure :

Tous ceux qui ont eu le privilège d'assister aux Jubilés du quatrième Centenaire de Calvin, tant étrangers que nationaux, ont été unanimes à rendre le témoignage suivant.

Ces solennités ont été un hommage profond et sincère rendu au génie de Calvin. Elles ont été animées de l'esprit le plus large, tant au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique ; elles n'ont eu aucun caractère polémique, politique ou confessionnel. Elles ont été la glorification de l'idée calvinienne, dans tout ce que cette idée renferme de liberté spirituelle, de haute culture intellectuelle, morale et religieuse, d'indépendance nationale, en un mot d'effort vers la vérité dans tous les domaines.

E. MONTET.

1) On entend par ce mot, emprunté au vocabulaire des étudiants allemands, une soirée où tous les étudiants sont convoqués, et où, à côté des discours, des chants et des « productions » (récitations, chœurs spéciaux, pièces jouées, etc.), d'innombrables bocks de bière sont absorbés.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. DE GENOUILLAC. — **Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne.** Publiés avec introduction, transcription, traduction et tables. 1 vol. in-4° de LXXI et 122 pages, avec 41 planches. — Paris, Geuthner, 1909.

Les 51 documents inédits, publiés par M. de G., appartiennent au Musée royal du Cinquantenaire à Bruxelles, aux collections Valère Mabille et Albert Maignan, au Musée du Louvre et au Cabinet des Médailles; l'auteur a en outre utilisé dans son introduction, 80 tablettes publiées par MM. Thureau-Dangin et Likhatcheff et, partiellement seulement, 86 de notre propre collection éditées peu de temps avant sa publication ¹.

Tous ces documents proviennent d'une importante trouvaille faite à Tello vers 1902; ils présentent un intérêt exceptionnel, en raison de leur homogénéité, de leur haute antiquité et par ce fait qu'ils s'appliquent à une période de l'histoire de Lagash, qui nous était restée inconnue; grâce à eux, nous avons maintenant, pour l'époque présargonique, une chronologie solidement étayée de l'antique capitale sumérienne : point de repère précieux auquel il faudra toujours recourir, pour reconstituer l'histoire des vieilles cités mésopotamiennes.

Dans son introduction très documentée, l'auteur nous présente un essai de reconstitution de la société sumérienne : quiconque a abordé

1) Il n'a pu utiliser les 325 documents publiés par Nikolski en 1908, peu de temps avant sa propre publication. Nous emploierons ci-après pour désigner les documents de même catégorie déjà publiés les abréviations : T S A = Tablettes sumériennes archaïques (de Genouillac), R T C = Recueil de tablettes chaldéennes (Thureau-Dangin), D P = Documents présargoniques (Allotte de la Fuye), Nik = Nikolski.

l'étude de cette catégorie de textes sait combien la tâche était ardue et lui saura gré de l'avoir entreprise et d'avoir donné une traduction intégrale de documents souvent obscurs, au risque de formuler certaines hypothèses qui restent sujettes à discussion. Nous ne pourrions passer en revue, même sommairement, les multiples questions qu'il a abordées et nous devons nous borner à celles qui ont trait à la chronologie et à la religion.

Les tablettes de la trouvaille de 1902 portent les noms des patési Entéména, Enétarzi, Enlitarzi, Lugalanda et celui d'Urukagina qui devint roi après avoir été patési un an ; Entéména est arrière petit-fils d'Urnina, il eut pour fils et vraisemblablement pour successeur, Enannatum II qui dut avoir un règne éphémère, car il n'est connu que par une seule inscription. D'autre part nos documents, RTC 16, DP 31 nous apprennent qu'Enlitarzi, avant d'être patési, est prêtre (*sangu*) de Ningirsu, la dix-neuvième année du patésiat d'Entéména, et qu'il a pour fils Lugalanda. Cette indication jointe à plusieurs autres, a conduit l'auteur à adopter l'ordre de succession, Entéména, Enannatum II, Enlitarzi, Lugalanda, Urukagina, tel que nous l'avions proposé dans une communication faite à la Société asiatique le 10 mars 1908. La situation du patési Enétarzi, connu par la seule tablette DP 39 est moins certaine : d'après une conjecture assez plausible, M. de G. le place avant Enlitarzi. Ce qu'il importe de retenir, c'est qu'entre le commencement du règne d'Urnina et la fin de celui d'Urukagina, il s'est écoulé au plus 300 ans. Quant à la date exacte d'Urukagina nous en sommes réduit à des conjectures : il y a entre lui et les patésis de Lagash contemporains de Sargon et de Naramsin, une lacune que M. Thureau-Dangin estime assez grande, d'après des considérations paléographiques¹. Les dates 3500 pour Urnina, 3200 pour Urukagina indiquées par M. de G. (p. xvi), s'accorderaient assez bien avec une date de 2800 pour Naramsin, au lieu de 3800 que lui assigne la chronologie de Nabonide. C'est, comme on le voit, une réduction de 1000 ans. Ed. Meyer², sans tenir compte des indications paléo-

1) Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes IX*, Paris, Leroux, 1903.

2) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2^e éd., Berlin, 1909, I^{er} vol., 2^e part., p. 459. Meyer a admis deux Urukagina, l'un qui est le nôtre se place vers 2600, le second contemporain de Manistusu, roi de Kish serait postérieur à Sargon, p. 506. La découverte toute récente du bas-relief de *Sarru-gi*, qu'il signale p. xx, pourra modifier son classement chronologique.

graphiques va plus loin encore dans cette voie et place Naramsin vers 2500 et Urukagina I^{er} vers 2600. Dans tous les cas, les dates très reculées, admises presque universellement il y a quelques années, sont aujourd'hui fort discutées et c'est là un fait, dont il est nécessaire de tenir compte, pour apprécier sainement les notions religieuses qui nous sont transmises par les textes présargoniques de Lagash.

Un grand nombre de ces textes sont relatifs au culte : il consistait principalement en sacrifices à l'occasion des grandes fêtes de l'année, celles de Nina et de Bau en particulier; ces fêtes duraient plusieurs jours et les documents nous énumèrent pour chacun d'eux les offrandes, animaux, fruits, légumes, pains, gâteaux et quelquefois objets précieux, couronnes et vêtements, qui étaient apportées à diverses divinités; quelquefois à côté des dieux, figurent, comme destinataires des offrandes des statues d'anciens rois ou patésis, tels qu'Urnina et Entéména, souvent aussi des statues de femmes jouissent des mêmes prérogatives et, chose particulière, ce culte est rendu aussi à des personnages encore vivants : c'est ainsi que, dans un document DP 56, daté de la deuxième année d'Urukagina, sa femme Shagshag fixe les offrandes qui reviennent à diverses divinités et en même temps à la statue de Barnamtar et à la sienne propre. Le fait que les offrandes s'appliquent à des morts comme Urnina, aussi bien qu'à des vivants, a fait supposer à M. de G., que la statue, généralement représentée dans l'attitude de l'adoration, tenait la place du fidèle en prières devant son dieu et que le culte qu'elle rendait de son vivant, était continué après sa mort au moyen d'offrandes périodiques fixées à l'avance. Cette théorie pour laquelle l'auteur invoque l'exemple des offrandes fixées par Gudéa pour la statue qu'il place dans le temple de Ningirsu, peut soulever quelques critiques : si elle s'explique assez bien pour la statue de Gudéa, qui est censée transmettre à Ningirsu l'offrande fixée, on comprend moins bien le rôle d'intermédiaire qui serait joué par la statue de Shagshag, au milieu d'une assemblée assez disparate de divinités, dans laquelle figure à côté de Bau et de sa famille le héros divinisé Gilgamesh.

Peut-être faut-il voir simplement dans un texte de cette nature, un tarif de fixation des offrandes alimentaires ou somptuaires, attribuées à des personnages de la famille royale dès leur vivant, pour être continuées après leur mort, interprétation, qui, d'ailleurs, n'est pas sans soulever des objections : on peut s'étonner que la reine Shagshah fasse elle-même l'offrande, ainsi que semble indiquer le verbe final *Gis bi*

tag que l'on s'accorde d'ordinaire à traduire par « elle a offert »; un sens tel que « elle a fixé » semblerait plus de circonstance.

Il est une autre catégorie de documents, d'une interprétation difficile, sur lesquels il me paraît nécessaire d'insister : comme dans les précédents on y trouve une énumération d'offrandes et des noms propres tels que Enlitarzi, Lugalanda, Dudu alternant avec des noms de dieux.

Voici, par exemple, un extrait de la traduction que M. de G. donne de l'un d'eux RTC 46, daté de la deuxième année de Lugalanda, p. XIII :

« Un mouton Enlitarzi au *ki-gu* a sacrifié (*ba shag*), un agneau Enlitarzi au lieu des libations a sacrifié, un mouton Dudu le prêtre à l'*e-ki-ga-la* a sacrifié..... un mouton à la déesse Bau au soir..... un agneau à la boulangerie du patési a été sacrifié ».

D'après cette interprétation l'auteur admet qu'Enlitarzi et Dudu interviennent l'un et l'autre comme sacrificateurs, il en résulte qu'Enlitarzi est encore vivant sous le règne de son fils Lugalanda et qu'il est revêtu d'une haute dignité sacerdotale, qui sur d'autres documents, correspondrait aux titres de *en* ou de *patési gal* ; du temps du roi Urukagina, on trouverait de même, encore vivants, ses deux prédécesseurs Enlitarzi et Lugalanda.

Aucun des textes cités ne me paraît concluant : en particulier RTC 46 est fort ambigu : la première ligne *1 udu enlitarzi ki-gu ba shag* peut parfaitement se traduire « 1 mouton à Enlitarzi au *ki-gu* a été sacrifié », ce qui s'harmoniserait mieux avec le reste de l'inscription, où l'on voit les offrandes à Bau et à Ningirsu exprimées par la même construction grammaticale. Dans la dernière proposition, la forme verbale *ba shag* est forcément passive, ce qui rend fort probable qu'il en est de même dans la première et les suivantes.

On serait par suite amené à considérer Enlitarzi et Dudu, non comme sacrificateurs, mais comme destinataires des offrandes, probablement à titre de membres de la famille royale. Un texte de Nikolski, Nik 25, que M. de G. n'a pas connu, me confirme dans cette idée; on y trouve Dudu¹ le prêtre (*sangu*), cité entre Lugalanda et Urtarsirsir, l'un et l'autre fils d'Enlitarzi. En résumé, les textes de cette catégorie seraient

1) On connaît par plusieurs monuments du temps d'Entéména un Dudu, qui a le titre de *sangu* de Ningirsu, titre d'ordinaire réservé à des membres de la famille royale, quelquefois même à l'héritier présomptif. Il est possible qu'il y ait identité entre ce personnage et celui qui figure dans nos textes avec le titre de *sangu*.

très analogues à ceux où l'on mentionne des sacrifices en l'honneur des statues : dans les uns comme dans les autres, le culte s'appliquerait à des personnages vénérés, morts ou vivants.

La religion, telle qu'elle nous apparaît dans nos textes, est substantiellement la même que la religion de Gudea ; nombreux sont les dieux de Lagash : M. de G. en donne une liste qui comprend près de 80 noms, p. 106. Pour s'orienter au milieu de cette nomenclature, il est nécessaire de noter qu'il y a entre la religion de Lagash et celle des autres cités de Sumer et d'Accad un lien étroit ; toutes, elles connaissent Anou, Enki (Ea) et Enlil (Bel), aussi bien que Babbar (Shamash), Nannar (Sin) et Innina (Ištar), mais il semble qu'elles se soient mises d'accord, pour faire entre elles la répartition des dieux : Eridou adopte Enki, Erech Anou et Innina, Larsa Babbar, Our Nannar, Lagash Ningirsu, l'une des formes de Ninib. A côté de ce dieu local, qui est le véritable roi de la ville, les autres dieux, sans être méconnus, sont toujours traités un peu en étrangers. Par contre, pour ne parler que de Lagash, le culte de Ningirsu va toujours en se développant, il a une épouse, Bau ; des fils, Dunshagga et Gal Alim ; des filles, dont l'aînée Hégir est fréquemment citée, enfin toute une cour dont les membres deviennent à leur tour des êtres divins ayant femme et enfants. S'il en est de même pour les divers dieux locaux et si un même dieu, Enki par exemple, reçoit jusqu'à 24 dénominations différentes, on ne s'étonnera pas de compter par milliers les noms divins sur les listes dressées plus tard par les prêtres babyloniens.

En ce qui concerne les dieux étrangers, il semble que ceux des villes d'Eridou et d'Erech, sont particulièrement bien traités dans les sanctuaires de Lagash ; la déesse Nina, appelée l'enfant d'Eridu, est l'objet de fêtes solennelles et de sacrifices nombreux ; il en est de même d'Enki. D'autre part, Anou et Innina, les divinités d'Erech, aussi bien que Gilgamesh son roi légendaire reçoivent également des offrandes.

Sans pouvoir insister davantage sur une infinité de points intéressants, reconnaissons que, dans son essai de reconstitution de la société sumérienne à l'époque présargonique, l'auteur a utilisé avec beaucoup de sagacité les textes dont il disposait : son œuvre aura sans doute besoin de quelques retouches ; très certainement, elle sera d'un grand secours à tous ceux qui voudront interpréter les nombreux textes de même catégorie, qui n'ont pas encore été publiés.

ALLOTTE DE LA FUYE.

E. KAUTZSCH. — Die Heilige Schrift des Alten Testament.

3^e édition entièrement refondue, gr. in-8, en cours de publication.

— Tubingue, Mohr, 1908 et suiv.

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs les conditions avantageuses de cette publication, par livraisons de quatre feuilles au prix de 80 pfennigs, une livraison paraissant toutes les cinq semaines. La première édition à 8.000 exemplaires, parue de 1890 à 1894, fut rapidement épuisée. La deuxième fut tirée à 4.000 en 1896, avec nouveau tirage de même importance en 1901. Ces chiffres témoignent de l'accueil réservé par le public de langue allemande à l'étude critique de l'Ancien Testament, telle que l'ont enseignée Reuss, Graf et Wellhausen. Les résultats obtenus n'étaient cependant pas définitifs et comportaient même de notables améliorations. Le commentaire de Nowack (achevé en 1903), celui de Marti (terminé en 1904) comme l'édition dite de la Bible « arc-en-ciel » de Haupt, enregistraient de nouveaux progrès bientôt suivis des découvertes sur la langue métrique. Ces dernières ont pu être utilisées par le grand commentaire anglais : *The International critical Commentary*. D'un autre côté, le prodigieux développement de la science comparée des religions donnait l'explication de nombreuses coutumes hébraïques (circoncision, rites funéraires, etc.), tandis que les découvertes dans le domaine de l'assyriologie se multipliaient et posaient des problèmes nouveaux dont le public lui-même fut saisi lors des retentissantes conférences de Delitzsch sur *Babel und Bibel*. Non seulement on ne se demande plus aujourd'hui si le Jéhu, cité et figuré sur l'obélisque de Salmanasar II, est bien le roi d'Israël mentionné par la Bible, mais on ne doute plus de l'influence babylonienne sur la littérature hébraïque : on discute seulement les limites à lui assigner. Certaines exagérations ne sauraient compromettre l'utilisation de ces données nouvelles et l'on constatera combien en profite la traduction en cours de publication. Cependant, critique textuelle mise à part, la position de M. Kautzsch et de ses collaborateurs MM. Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein et Steuernagel, dans le sobre commentaire inséré en tête de chaque paragraphe, reste prudente, mais sans excès. Les rapprochements avec les documents assyro-babyloniens sont indiqués même lorsque le commentateur n'y croit pas comme pour le chapitre XIV de la Genèse.

Pour différencier les sources, à part les gloses imprimées en caractères

gras, on se contente de noter dans la marge les initiales consacrées. Le procédé est très suffisant, même pour des récits enchevêtrés comme *Gen.*, XXXVII. Peut-être aussi a-t-on reconnu la vanité d'un découpage trop subtil et, en fait, certains chapitres, tel *Gen.*, X, sont moins morcelés que de coutume ou, comme *II Rois*, IV, ne sont pas morcelés du tout.

La traduction est fondée sur une revision approfondie du texte ainsi qu'en témoigne l'annotation qui justifie les modifications adoptées et fournit des éclaircissements de détail. A côté d'un nombre considérable de corrections heureuses, on pourra naturellement relever quelques conjectures inutiles. Ce sont celles qui tendent trop violemment à plier la mentalité orientale aux règles de la logique occidentale ou celles qui, dans l'intention de redresser un texte en mauvais état, le dénaturent davantage. Il suffira de citer *Gen.*, IX, 18-27 et *Isaïe*, XXIII, 1-10. Mais ce sont là de rares exceptions et, d'ailleurs, sujettes à discussion.

En résumé, l'édition nouvelle est en tout point fort réussie. Marquant un nouveau progrès, réunissant le double avantage d'une traduction et d'un *Handkommentar*, elle se classe comme une œuvre de haute science en même temps que d'excellente vulgarisation : c'est le fruit mûri de la critique moderne.

RENÉ DUSSAUD.

MARTIN HARTMANN. — **Der Islamische Orient**, II. *Die Arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens*. Un vol. in-8 de x-685 pages. — Leipzig, Rudolf Haupt, 1909.

Pour juger combien ce volume déborde de renseignements de toute sorte, il suffit de constater que l'exposé d'ensemble sur l'Arabie ancienne, l'Arabie du moyen âge et l'Arabie moderne, n'embrasse que 92 pages, le reste étant constitué par des notes souvent fort développées sur les points plus particulièrement étudiés par l'auteur. Devant cette collection de renseignements variés s'étendant aux anciennes tribus sabéennes comme aux missionnaires modernes, groupant les données fournies par l'épigraphie ancienne aussi bien que les rapports de nos contemporains, consuls, journalistes ou hommes politiques, on éprouverait quelque effroi si l'on ne connaissait la puissance de travail de M. Martin Hartmann et sa connaissance intime de tout ce qui touche au monde

arabe. La disproportion entre le texte et les notes serait critiquable s'il n'apparaissait que l'auteur se l'est imposée dans l'intention d'atteindre à la fois un public étendu et les spécialistes. Les problèmes modernes passionnent le distingué arabisant au point de l'entraîner parfois sur le terrain de la polémique et l'on devine qu'il s'en prend particulièrement aux organisations françaises en pays musulmans. Mais laissons de côté les faits récents encore mal assurés. M. Hartmann a pleinement conscience que la question arabe, c'est-à-dire l'importance et l'influence de l'élément arabe, ne date pas d'hier et qu'elle est antérieure à l'Islâm. Pour appuyer cette vue juste, il cherche à rendre la vie à l'antique civilisation que nous ont révélée les nombreux textes découverts par les Arnaud, les Joseph Halévy et les Glaser aux prix de pénibles explorations dans l'Arabie méridionale.

Pour ce qui concerne la haute antiquité de l'Arabie, on trouvera dans ce volume un résumé exact et précis qu'on chercherait vainement ailleurs. L'histoire des Minéens et des Sabéens a été à tel point encombrée d'hypothèses aventurées qu'on accueillera avec faveur cette mise au point par un savant compétent. M. Hartmann réfute nombre de théories développées notamment par M. Otto Weber sous l'influence combinée de M. H. Winckler et de M. Hommel. Ainsi, il reste sceptique à l'égard de l'hypothèse simpliste, de plus en plus adoptée, qui fait sortir tous les Sémites de l'Arabie par flots successifs. Il n'admet pas les fantaisies chronologiques qui donnent au royaume de Ma'in et aux plus anciens textes minéens une prodigieuse antiquité. Sans prétendre assigner de limites précises, il fait commencer les rois minéens, certifiés par les textes, vers 700 et les suit jusque vers 230 avant notre ère. Parallèlement, auraient dominé sur Saba les Moukarrab (M. H. lit ainsi le titre des personnages généralement dénommés Moukarrib) auxquels succédèrent les rois de Saba. Ces derniers, probablement dans le premier siècle de notre ère et jusque vers l'an 300, sont remplacés par les rois de Saba et de Raidân (ou Dhou-Raidân). Enfin, apparaissent les rois portant le titre de rois de Saba, de Raidân, de Hadramôt et de Yamanât à partir de 300 jusque vers 525, date de la conquête abyssine. Les notes donnent les listes de ces princes.

Dans l'organisation sociale, M. H. distingue deux formes de groupement. La première englobe les membres d'une famille (*Sippe*) aristocratique, sortes de barons féodaux, la seconde est la tribu, amalgame d'éléments hétérogènes. La polyandrie, acceptée par la plupart des historiens sur la foi de Strabon, est remise en question. M. H. ne croit pas que les

textes en fournissent d'exemple et, certainement, le récit de Strabon repose, en partie tout au moins, sur des fables. Il serait surprenant, en effet, qu'une civilisation aussi développée que celle des Sabéens ait conservé la pratique de la polyandrie jusqu'à une si basse époque. En Babylonie, cette coutume n'était déjà plus qu'un souvenir au temps de Goudéa. Par contre, l'existence de hiérodoules attachées aux temples n'est pas douteuse. Tout ce qui concerne le culte et les divinités de l'Arabie méridionale est à peine effleuré ; les matériaux sont d'une telle abondance que les notes préparées sur le sujet ont dû être réservées pour paraître dans un volume spécial.

Après l'exposé de la vie ancienne en Arabie Heureuse, agriculture, commerce, organisation civile et militaire, le tableau devient plus strictement historique et les notes plus courtes. L'apparition de l'Islâm bouleverse l'Arabie : Mahomet est envisagé comme un habile politique qui se rendait compte de la défaveur dans laquelle étaient tombées les anciennes idoles et du danger que courait l'indépendance de son peuple. L'Arabie, en s'unissant dans l'Islâm, rejetait de son sein les éléments étrangers qui menaçaient de l'asservir et prenait résolument l'offensive. Sous les Omayyades, l'« empire arabe » en s'étendant de l'Atlantique aux confins de la Chine, imposait à l'Islâm un caractère international. Enfin, se produisent les interventions des États européens. Dans la situation actuelle, M. Hartmann croit à la nécessité d'accorder l'autonomie aux populations arabes et prédit leur émancipation. Vers 1880, on nous a annoncé que l'Islâm n'atteindrait pas le **xx^e** siècle ; plus tard, on nous a menacé du panislamisme ; le temps dira si la prédiction de M. H. contient plus de chances de réussite. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage se recommande par l'abondance et la qualité des renseignements réunis sur une question qui soulève des problèmes multiples, politiques et religieux.

RENÉ DUSSAUD.

ROBT. ROBERTS. — **Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorân** (*Leipziger Semitische Studien*, II, 6). 1 fasc. in-8°, 56 p. — Leipzig, I. C. Hinrichs, 1908.

Un des élèves de M. A. Fischer, M. Roberts, s'est proposé, en écrivant cette monographie, de remonter aux origines mêmes du droit musulman, et naturellement au Qorân, qui en est le plus ancien

monument. Avant le Qorân, comme on le sait, un droit coutumier, fort analogue à celui qui s'est conservé chez les Arabes de la tente habitant le désert de Syrie, et sur lequel nous avons eu récemment de précieux renseignements, était la seule règle de conduite des habitants de la péninsule arabique. En y introduisant une législation en grande partie nouvelle pour ce pays, quoique formée d'éléments empruntés à des systèmes plus avancés, Mahomet a créé un droit nouveau à l'usage de la société qu'il se proposait de fonder, œuvre réussie, puisqu'elle dure encore après treize siècles d'existence et qu'on n'en prévoit ni la modification, ni la fin. Il est donc important de trouver en quelques pages le résumé de ce que contient le livre sacré des musulmans en ce qui concerne l'état de la famille, celui des esclaves et la dévolution des héritages.

Pour le mariage, M. Roberts traite successivement du nombre des femmes légitimes, des concubines, des empêchements au mariage, du mariage avec les impudiques, de l'adultère, de la fornication; des devoirs des parents à l'égard des enfants et des devoirs de ceux-ci à l'égard de leurs parents, et enfin de l'adoption. La polygamie était une coutume ancienne que Mahomet n'avait pas le pouvoir de faire disparaître, et rien ne nous permet de croire qu'il le désirât, tout au contraire. Il a réglé comme on sait le nombre maximum de femmes légitimes, les esclaves restant, en nombre indéterminé, à la disposition du maître (*Qor.*, IV, 3). Comme le fait remarquer à juste titre M. R., dans la société musulmane, les classes pauvres sont monogames; c'est uniquement un fait de nécessité. Entretenir deux, trois ou quatre ménages différents ne peut être permis qu'à des gens très à l'aise. Mais on rencontre parfois des hommes de condition moyenne qui ont deux femmes légitimes et qui sont en règle avec la loi, du moment qu'ils peuvent subvenir à leur entretien. Quant aux esclaves, le nombre en diminue de jour en jour; il n'y a plus de grandes guerres pour en fournir les marchés; le commerce qui a rendu tristement célèbres les Circassiens du Caucase est entravé par les Russes, l'Afrique s'épuise et les abords en sont surveillés.

M. R. fait observer que le Qorân ne contient absolument aucune disposition sur le divorce demandé par la femme, et que le seul droit qui y soit reconnu est celui de répudiation à l'usage exclusif du mari. Ce sont les jurisconsultes musulmans qui, en travaillant la matière, ont fait reconnaître à la femme le droit de réclamer le divorce, dans des conditions relativement étroites.

La partie qui traite de la punition de l'adultère est particulièrement intéressante. Ni le code d'Hammourabi, ni la loi de Moïse n'indiquent la nature du châtement réservé aux coupables. Le Qorân est peu explicite ; la lapidation ne figure que dans un verset qui n'appartient pas au texte reçu, qui a été conservé par la tradition et ne peut être considéré que comme un verset abrogé. Les Talmudistes opinent par la strangulation. Que devient alors le fameux passage du quatrième Évangile (VIII, 4 et suivants)? On est tenté de se demander s'il est bien authentique, mais il est plus probable qu'il est l'écho d'une tradition populaire. Le droit sunnite admet la lapidation quand il s'agit de personnes mariées, en pleine possession de leurs facultés mentales.

La manière dont la loi musulmane traite les orphelins est on ne peut plus recommandable. Mahomet ne mérite que des éloges ; orphelin, il le fut, et savait par expérience ce que souffre un enfant abandonné.

M. Fischer, dans sa note de la page 45, se fait des illusions sur le sort des esclaves chez les musulmans ; pour avoir séjourné deux fois au Maroc, il a eu l'impression que la position de l'esclave musulman ne diffère que pour la forme de celle du domestique chrétien. Touchant optimisme ! M. F. ignore que l'on peut faire, d'un esclave ou à un esclave, tout ce que l'on veut. La littérature arabe est remplie d'allusions aux usages infâmes que le maître se permettait de réserver à « ceux qu'il tient sous sa main droite », expression coranique qui rappelle le *mancipium* classique. Encore aujourd'hui, le musulman réclame de ses esclaves des services personnels qu'il ne viendrait à personne l'idée de demander à un domestique, et que celui-ci refuserait d'ailleurs de rendre.

Le premier-né ne possède aucun privilège sur l'héritage. C'est là une disposition de la loi qui n'est pas sans parallèles dans l'antiquité, par exemple la loi romaine ; mais comme la loi juive était différente, il faut voir dans les prescriptions du Qorân à ce sujet une influence du droit romain venu à la connaissance du prophète probablement par la Syrie. M. R. n'a pas mis suffisamment en relief cette conclusion historique. Il ne cherche pas non plus à expliquer pourquoi la part de la femme dans l'héritage n'est que la moitié de celle de l'homme. Il se borne à constater que c'est déjà un progrès sur les coutumes anté-islamiques, ce qui est incontestable.

Pour le droit chi'ite l'auteur aurait pu se servir avec avantage du *Droit musulman* de N. de Törnauw et des deux gros volumes traduits par A. Query.

Donc rien de bien nouveau ; la seule partie où il y ait quelque chose

à retenir, ce sont les rapprochements avec la loi mosaïque interprétée par le Talmud, plus précis que l'ouvrage classique d'Abraham Geiger. Il est curieux de constater que le droit des enfants de la femme légitime et de ceux de la concubine à une part égale dans l'héritage du père est déjà dans le code d'Hammourabi.

CL. HUART.

ADOLF RUSCH. — **De Serapide et Iside in Graecia cultis.** —
Dissertation de Berlin, in-8°, 86 p., 1907.

Il y a plus de vingt ans que M. Lafaye a réuni dans sa thèse de doctorat tout ce qu'on savait alors sur l'*Histoire du culte des divinités d'Alexandrie (Anubis, Isis, Sérapis, Harpocrate) hors de l'Égypte* (1884).

Ce développement nous est connu bien moins par les textes que par les inscriptions et les monnaies. Le matériel épigraphique et numismatique disponibles s'était déjà considérablement augmenté en 1892 quand Drexler, après avoir fait de nombreuses recherches de détail, publia le grand article *Isis* du *Lexikon* de Roscher (p. 360-548). Mais il n'a cessé de s'accroître depuis et il est temps de grouper de nouveau les faits connus. M. Clifford Moore, on l'a vu (t. LIX, p. 93) l'a fait déjà pour l'Occident dans une dissertation qui rendra des services en attendant les chapitres que M. Toutain consacrera aux dieux égyptiens dans le 2^e volume de ses *Cultes païens sous l'Empire romain*. M. Rusch l'a fait pour le monde grec dans une bonne dissertation de Berlin de 1907. Son travail de dépouillement m'a paru fort complet et, en résumant ses résultats, on pourra se faire une idée du développement des cultes égyptiens en Grèce.

P. 1-17 : Athènes, 12 textes.

P. 17-22 : Béotie, un ou deux textes pour chacune des villes suivantes : Orchomène, Chéronée, Coronée, Copai, Thèbes, Thespies, Tanagra.

P. 23-27 : Phocide, Locride, Étolie : quelques textes à Tithoreia, Hyampolis, Elatée, Daulis, Ambrysos et Kalydon (aucun à Delphes!).

P. 28-31 : Epire, Thessalie, Macédoine : Hypata, Larissa, Démétrias, Ambracie, Nikopolis, Leucade, Corcyre.

P. 31-39 : Péloponnèse : Mégare, Pagae, Corinthe, Phliunte, Argos, Kleones, Trézène, Hermione, Épidaure, Égine, Mantinée, Aigira, Patras, Sparte, Boiai, Oitylos, Messène, Méthona, Asina.

P. 39-57 : Mer Égée : 40 à Délos, une vingtaine à Ios, Andros, Syros, Kéos, Théra, Naxos, Anaphé, Amorgos, Astypalaia, Rhodes (villes rhodiennes de Rhodes, Kamiros, Lindos ; îles rhodiennes de Chalké et Symé), Kos, Samos, Chios¹, Lesbos (Mytilène et Méthymna).

P. 58-77 : Asie grecque : Cyzique², Pergame, Smyrne, Priène, Éphèse, Magnésie du Méandre, Halicarnasse, Cnide.

On regrettera que M. R. n'ait pas tiré de ce relevé géographique un tableau chronologique du développement des cultes égyptiens en Grèce depuis leur apparition à Naukratis d'où ils ont pu passer dans le monde ionien bien avant la conquête grecque de l'Égypte ; c'est du III^e au I^{er} s. avant J.-C. que date surtout leur expansion et Isis a encore son culte à Athènes après 337. D'autres relevés n'auraient pas été moins utiles, p. e. celui des villes où Sérapis préside aux affranchissements (Koroneia, Chéronée, Daulis, Tithoreia, Elatée, Hyampolis, Démétrias), celui des villes où, comme à Tithoreia, les dieux égyptiens paraissent s'implanter plus facilement parce qu'ils se superposent à des divinités indigènes. Si M. R. n'a pas traité lui-même toutes ces questions, son mémoire facilitera grandement leur étude³.

A. J.-REINACH.

1) Je ne sais pourquoi M. R. a laissé de côté la Crète. Drexler cite des documents qui attestent le culte d'Isis et Sérapis à Dibaki et à Phaestos, à Poikilassos, Phoiniké et Lyttos.

2) A Cyzique il fallait tenir compte de l'article de Mordtmann, *Rev. arch.*, 1879, I, p. 262.

3) Dès maintenant, le relevé de M. R. n'est plus complet. Les découvertes de 1907-8 permettent d'y ajouter les documents épigraphiques suivants : Pagases IG, IX, 2, 360 (Isis, Sarapis, Anubis) ; Délos : BCH., 1907, 460, n. 65-7 ; 1908, 360, n. 25-8, 31 (Sarapis, Isis, Anubis), 29 [Isis Dikaiousuné], 464 [liste des prêtres de S. ; la règle qu'avait cru pouvoir établir Ferguson — la tribu d'où est tiré, une année, le prêtre des Kabires fournit, l'année suivante, le prêtre de Sérapis, et l'année d'après, celui d'Hagné Aphrodite — est contestée par P. Roussel] ; Kirchner, *Berl. Phil. Woch.*, 1908, 824 signale une dédicace à Isis, Sérapis, Anubis et Harpocrate oubliée par Ferguson ; dans l'interdiction religieuse BCH., XXVIII, 951, W. Crönertz, *Gött. Gel. Anz.* 1908, 1029 veut lire Ἰσις, Τόίσσα. — Pour Ténos, IG., XII, 5, 2, 969 (Sarapis, Isis, Anubis) ; Thyateira, *Ath. Mitteil.*, 1908, 156 (*ibid.*) ; Sis en Cilicie, *Mélanges de Beyrouth*, 1908, 475 (Sarapis et Isis *myrionymos*) ; Pétra, G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, 1908, à la fig. 248 de Brunnow. Pour l'Égypte les dernières inscr. publiées sont : *Bull. Soc. Arch. Alex.*, 1908, 170 (Alexandrie) ; Weigall, *Report on Lower-Nubia*, 1908 (Merieh).

VILHELM GRØNBECH. — **Lykkemand og Niding**. — Copenhague, Pio, 1909, in-8 de 220 p.

D'après les écrivains latins, les Germains primitifs, vivant de nature et dans la nature, sans lois et n'obéissant qu'à leur instinct, auraient été tout ombre ou lumière, sans aucune des multiples nuances qui constituent un caractère. Mais les Romains n'ayant connu les Barbares qui faisaient trembler l'Empire qu'extérieurement, leur jugement, généralement partial et insuffisamment motivé, a besoin d'être révisé. Pour ce faire, il importe de voir ceux-ci dans leur intimité. Nous le pouvons, si nous étudions les témoignages qu'à mille ans de distance les Scandinaves nous ont laissés de leur culture. Or, il en appert que, loin d'être les sauvages désordonnés qu'on a dit, ils possédaient une véritable éthique. La « aet », « famille », « gens », formait, chez eux, une société, dont tous les membres, « fraender », étaient unis, par le sang ou par l'adoption, au point de ne pouvoir agir indépendamment les uns des autres. Le principe de cette union était la confiance réciproque : tous les autres sentiments lui restant subordonnés. Tant que la famille vit en cette confiance mutuelle, « fred », ses membres sont dans la liesse, « lis » : ils sont heureux. Toutefois, la « aet » n'est pas seulement une association passive. Ses membres doivent se soutenir les uns les autres, en toute occasion : au tribunal ainsi qu'à la guerre. Tous sont solidaires de chacun. Si l'un d'eux est tué, c'est un affaiblissement matériel et moral de la famille, qu'ils doivent compenser en le vengeant, aussi cruellement que possible, afin de bien établir leur supériorité. On se venge froidement, délibérément, pour se venger plus pleinement : alors, c'est la fierté, c'est la joie. Mais malheur, si la mort a été causée par un esclave, un « trael » ! De lui il n'y a point de vengeance à tirer. C'est pour la « aet » toute entière la honte sans rachat possible.

Si, par hasard, quelqu'un à l'honneur, c'est-à-dire à la personnalité de qui, il a été porté atteinte, ne se venge pas, il devient « Niding ». Il ne compte plus. C'est un membre mort. Qu'en fait la famille qu'il déshonore ? Elle pourrait le chasser. Pourtant, elle préfère, si elle ne réussit pas à l'obliger de partir volontairement, subir l'humiliation. Mais c'est chose rare. Il n'est pire malheur que d'être « Niding ». Le « Niding » est « loup ». C'est un fauve, que tout le monde a le droit de traquer.

L'homme idéal pour le Scandinave, c'est celui qui, noble de caractère et de naissance, ne tolère jamais le moindre attentat à son honneur, ni à celui des ses « fraender » ; qui n'a toujours en vue que le bien de sa « aet » ; qui partout la fait valoir le plus haut possible et partout la montre comme étant la plus forte. Pour cela il faut du bonheur, il faut de la chance. Si la paix et la confiance, qui règnent dans la famille, procurent, en effet, ce « lykke », c'est-à-dire, cet état dans lequel tout vous prospère, une part en provient aussi de l'extérieur, des dieux ou du hasard : c'est la chance, qui, le plus souvent, s'explique par l'intelligence, le savoir, le bon sens, l'habileté, l'éloquence, la décision, l'audace. Celui qui réunit toutes ces qualités est le favori des dieux ; il est le maître, le chef, le roi. Il est le « Lykkemand » de la famille, de la nation ; il est sa mascotte, dirions-nous, que, dans les grandes calamités, pour apaiser les dieux et se les rendre favorables, on leur sacrifiera, comme ce qu'on a de plus précieux.

Cette éthique des Scandinaves fut-elle celle des Germains en général ? La peine que le christianisme a eue, au moyen âge, pour extirper chez les différents peuples d'origine germanique les habitudes de vengeance, ne permet pas d'en douter, assure M. Vilh. Grœnbech : non plus que la persistance du sentiment de l'honneur.

Tel est le résumé succinct de cette intéressante étude, à laquelle il ne manque qu'un peu de clarté et de relief pour être excellente.

LÉON PINEAU.

J. B. BURY. — **The Life of St Patrick and his place in history.** — Macmillan and Co, 1906, Londres, 1 vol. in-8 de xv-404 pages.

Pour qui se soucie de la vérité historique, c'est toujours une œuvre hasardeuse que d'écrire la vie d'un saint. Mais, pour se faire le biographe de saint Patrice, il faut une véritable audace. Pour beaucoup de saints, à côté des légendes accréditées par la foi, on possède des documents authentiques. On entrevoit saint Martin dans Sulpice Sévère, on approche Boniface dans sa correspondance. Mais de quelles ressources dispose l'historien qui veut raconter l'apôtre de l'Irlande ? Des vies ne remontant pas au delà du VIII^e siècle, deux écrits attribués avec vraisemblance à Patrice, et qui nous renseignent presque uniquement sur sa culture, quelques lignes, très instructives, celles-là, mais dont

l'authenticité est incertaine, c'est tout ce qu'il possède. Comment, avec ces piètres instruments, tenter une œuvre sérieuse ?

Pendant longtemps, on s'est contenté d'admettre, sans contrôle, le récit des hagiographes. Pour beaucoup, c'est, et ce sera longtemps, un sacrilège que de toucher au Patrice traditionnel. Breton d'origine, capturé par les Irlandais, pèlerin d'Auxerre, de Lérins et de Rome, il introduit l'Évangile en Irlande et y fonde une église issue et dépendante de l'Église romaine ; au demeurant, figure indécise, n'ayant guère que les traits généraux attribués par la foi, dans un besoin d'unité, aux saints de toute époque et de toute patrie, symbole de l'Irlande catholique et plus tard de l'Irlande douloureuse.

Puis, en dehors de ceux qui s'attachent à la tradition, quelques-uns ont soumis les documents relatifs à la vie du saint aux règles de la critique historique. Les résultats de cette étude ont été, avant tout, négatifs. Par une réaction, qui se comprend, mais n'en est pas moins nuisible, au point de vue de la méthode, on a mis en doute tout ce qui avait été admis auparavant. L'extrême limite a été atteinte, lorsqu'un savant considérable et qui a contribué, dans une large part, à éclaircir l'histoire de l'Église irlandaise, M. Zimmer, a repris l'hypothèse d'O'Brien et identifié saint Patrice avec l'évêque Palladius, envoyé, dit Prosper d'Aquitaine, aux Irlandais par le pape, en 431. C'était l'existence même de Patrice qui, ainsi, était mise en suspicion.

Le principal service rendu par M. Bury aura été, au milieu de ces démolitions, de tenter de reconstruire, de vouloir dégager les éléments positifs, et montrer, dans un ensemble, ce qu'un historien consciencieux et désintéressé est en droit d'admettre ou de repousser. Son livre comprend deux parties distinctes : le récit même où il raconte la vie de saint Patrice, puis une partie critique, où avec beaucoup de méthode, avec une grande clarté, et sans autre souci que d'atteindre à la vérité, toutes les sources, tous les documents, ainsi que les théories principales, sont examinés en détail. Il y a là un travail, à l'importance et à la conscience duquel on ne saurait trop rendre hommage.

M. Bury ne s'insurge pas *a priori* contre la tradition. Il semble bien, plutôt, admettre, comme possible ou comme authentique, tout ce qui, dans le récit des hagiographes, n'est pas démenti par les documents ou par les faits. Il admet les voyages de saint Patrice en Gaule, son séjour à Auxerre, à Lérins, son pèlerinage à Rome. Et si, précisant le rôle de l'apôtre, il s'écarte de la tradition pour reconnaître qu'il y avait des chrétiens en Irlande, avant sa mission, — ce qui n'est pas dou-

teux —, il y revient pour affirmer que le saint, organisant les communautés irlandaises, convertissant les princes demeurés païens, fit de l'Église irlandaise une province de l'Église romaine. C'est là un fait qui, pour M. Bury, est incontestable. Pendant les ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, les liens qui unissaient l'Irlande et Rome ont pu se relâcher, grâce à l'effort des Druides, au caractère indépendant des Irlandais, et surtout à la situation de l'Italie ; mais c'était là un mouvement de réaction contre les desseins de Patrice ; quand, plus tard, la papauté engagea la lutte contre l'Église irlandaise séparatiste, elle n'entreprenait pas une conquête nouvelle ; elle ne faisait que reprendre l'œuvre menée à bien par le saint, mais compromise après sa mort.

On a reproché à M. Bury d'abuser des conjectures. Il eût méconnu singulièrement la valeur des documents, en étant toujours affirmatif. Sur ce dernier point ainsi que sur la question des voyages de saint Patrice, je serais tenté de lui adresser le reproche contraire. Son argumentation repose sur des textes qui paraissent n'autoriser que des hypothèses. On ne peut faire état des vies écrites à une époque où l'Église romaine était établie en Irlande et où, soit par intérêt, soit plutôt par cette facilité d'anachronisme si répandue, l'hagiographe pouvait prétendre ou se figurer qu'il n'en avait jamais été autrement. Or, ces vies écartées, il reste peu de chose. La *Confessio* et l'*Epistola ad Coroticum* dont j'admets, avec M. Bury, la vraisemblable authenticité, ainsi que je l'ai fait ailleurs, ne nous donnent aucun renseignement à cet égard. M. Bury ne considère pas comme authentique le troisième des *Dicta* qui serait probant pour le caractère de la mission. Il admet, par contre, à la suite d'une argumentation qui ne me convainc pas, l'authenticité des deux premiers. Il avait, dans un très beau travail, éclairé d'une lumière toute nouvelle les notes de Tirechan et prouvé qu'il s'était inspiré de documents irlandais écrits, aussi bien que de la tradition. Mais cette origine est-elle une garantie que Tirechan, écrivant dans la seconde moitié du ^{vii}^e siècle, ait exactement dégagé la vérité historique ? Et de même, Muirchu, écrivant dans la dernière partie du ^{vii}^e siècle, n'a-t-il pas recueilli, dans sa vie du saint, des traits ajoutés par la tradition à l'histoire ? Les autres documents sur lesquels M. Bury s'appuie ne sont pas beaucoup plus décisifs. Si, d'autre part, on se souvient que l'étude de la liturgie irlandaise a prouvé des influences gallicanes et non romaines, on voit qu'il est au moins douteux que saint Patrice ait, je ne dis pas tenté, mais réussi à établir en Irlande, dans la première partie du ^v^e siècle, une église placée sous la suprématie de

l'Église romaine. En fait, il me semble impossible, dans l'état de la science, ou, pour parler plus justement, de l'ignorance actuelle, de trancher la question. Souhaitons que l'on découvre de nouveaux documents, ou qu'en déchiffrant ceux que l'on possède, on arrive à connaître suffisamment ce qu'a été l'Église irlandaise, dans la seconde partie du v^e siècle et au siècle suivant. Peut-être alors verra-t-on si, sous des influences diverses, cette église s'est développée par elle-même, ou si elle s'est affranchie de l'église romanisée par saint Patrice. La question reste en suspens.

En tout cas, si l'influence romaine s'exerça en Irlande, au temps de saint Patrice, ce dut être avec un caractère différent de ce qu'elle fut plus tard, sous le pontificat et avec la politique de Grégoire le Grand. Il faut se méfier des comparaisons hasardeuses. C'est à tort, me semble-t-il, que, dans une page de son livre, M. Bury établit un rapprochement entre Patrice et Boniface. Entre la vague silhouette de l'un et les traits accusés, la puissante personnalité de l'autre, la comparaison ne s'impose pas. Le seul point de contact, c'est que l'un, peut-être, l'autre, indéniablement, ont été les agents d'une même cause. C'est insuffisant pour autoriser un parallèle.

Mais je me hâte de mettre un terme aux critiques. Si M. Bury s'était contenté d'étudier tel ou tel point de la question, au lieu d'entreprendre un travail d'ensemble, il n'eût pas été obligé de prendre aussi nettement position. Un récit n'admet pas le ton constamment conjectural dont s'accommodent des notes critiques. Or, nous l'avons reconnu plus haut, c'est d'avoir osé écrire une biographie, avec le respect des méthodes scientifiques et sans se laisser arrêter par les difficultés de l'entreprise, que nous lui sommes, avant tout, reconnaissants. Son livre est une œuvre solide, sage, probe et qui datera dans l'histoire ecclésiastique de l'Irlande.

MAURICE ROGER.

L. ZOEPPF. — **Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert** dans la collection des *Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance*. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. 8° de vi-250 pages.

M. Zoepf nous donne une remarquable étude de méthodologie, menée avec une connaissance très sûre des matériaux historiques et un sens pénétrant des modes doctrinaux adoptés par l'Église du moyen âge. Son livre trouve donc sa place légitime dans la collection *Kul-*

turgeschichte des Mittelalters und der Renaissance instituée par le professeur W. Goetz.

Ce livre n'est pas écrit *ad probandum*. Pourtant il est visible que M. Z. combat l'opinion des hagiologues qui dénie aux vies de saints tout caractère individuel. M. Delehaye, dans quelques excellentes pages de ses *Légendes hagiographiques*, a montré, surtout pour les saints des premiers âges chrétiens, la substitution de la forme abstraite (le martyr, le missionnaire, le thaumaturge, etc.) au type individuel; mais le savant bollandiste se garda de poursuivre son analyse jusqu'à la négation pure et simple de la valeur historique du document hagiologique. Une tentative qui ne paraît avoir eu dans la science qu'un retentissement passager fut risquée il y a quatre ans par M. Tamassia, professeur de droit canonique à Bologne, « aux dépens » de la légende de saint François d'Assise. Il s'efforçait à démontrer que les deux *vitae* dues à Thomas de Celano étaient un centon des *Vies des Pères* et des Dialogues de Grégoire le Grand destiné à tracer un type de « saint » selon la formule monastique du XIII^e siècle. M. Z. combat les excès de cette tendance, mais les combat avec modération et beaucoup de sagacité. Il réclame pour les hagiographes du XI^e siècle — et apparemment pour ceux de tous les siècles médiévaux — un rang honorable parmi les historiens de leur temps; mais il ne songe pas à nier que leur œuvre ne soit encombrée de formules transmises par les panégyristes pieux qui les ont précédés, gênée par les cadres à peu près fixes de la biographie édifiante, enfin que leur jugement ne soit commandé par des soucis autres que ceux qui inspirent l'histoire antique. M. Z. (chap. I, 2^e partie) envisage donc en premier les buts que se propose l'hagiographe.

D'abord et toujours le narrateur entend faire œuvre édifiante; mais il lui arrive aussi de vouloir donner à cette œuvre édifiante une forme littéraire raffinée, et cela veut trop souvent dire pour un clerc du X^e siècle ou des siècles postérieurs, s'inspirer servilement de modèles pieux ou profanes mal digérés, entraver son récit de citations quelque peu chaotiques et d'autres *impedimenta* prétentieux. C'est souvent un but plus pratique, plus temporel encore qui inspire l'hagiographe: il veut justifier une fondation pieuse, une création de siège épiscopal ou abbatial, — il défend, par des arguments d'ordre spirituel, un acte ou un système politique; les hagiographes hommes de parti ne sont pas rares et le deviendront de moins en moins pendant la querelle des investitures. Les partis réformistes au sein du monde monastique en ont aussi fourni plusieurs: qu'on n'oublie pas — et à notre sens M. Z. ne

l'a pas assez nettement indiqué — que le *xi^e* siècle n'est *saeculum plumbeum* qu'aux yeux de ceux qui négligent dans l'histoire des idées l'importance de l'évolution de la famille bénédictine; dans cette évolution le siècle de Dunstan de Glastonbury, de Gérard de Brogne, de Jean de Gorze et des premiers grands clunisiens apparaît comme fortement individualisé : siècle de décentralisation disciplinaire où chaque couvent semble un chef d'ordre et où la morale monastique s'enrichit de modalités nouvelles et fécondes. Reste à démontrer que ce siècle de réformateurs patients, plutôt que d'enthousiastes ou de novateurs, a pour caractéristique, comme le veut M. Z. (chap. vi) une tendance marquée à la plus rigoureuse ascèse, une aspiration soutenue au martyre.

M. Z. ajoute une dernière catégorie point négligeable : ce sont les vies de saints écrites par des amis ou des disciples, en mémoire des disparus, en « monuments d'amitié » ; l'intention édifiante est, cela va sans dire, rarement absente de ces compositions, mais elle n'en est pas l'unique objet. Cette catégorie est brièvement signalée au chap. i de l'ouvrage de M. Z. ; elle renferme peut-être les œuvres qui réalisent le plus exactement le type de la *biographie* selon la classification proposée chapitre II. Cette classification ne constitue pas selon nous le meilleur du livre de M. Z. : elle en sera peut-être la partie la plus controversée (v. déjà *Anal. Bolland.*, n° de janvier 1909, c.-r. par le P. Poncelet) : elle établit la division des vies de saints en *légendes* — *vies* — *biographies*. La *légende* est le récit biographique où le but édifiant prime toute considération historique; les traits individuels du saint s'y effacent, la formule hagiographique y triomphe. — La *vie* renferme 1° une narration où le héros est présenté avec un souci d'exactitude déjà plus grand et sa vie, intérieure ou extérieure, plus marquée d'individualisme ; 2° un élément de surnaturel généralement assez important, des traces d'amplification ou d'interprétation légendaire déjà perceptibles. Les miracles posthumes y sont donnés comme une sorte d'aboutissant, de couronnement de la vie rapportée par le narrateur. — La *biographie* est généralement écrite par un contemporain du saint, ami ou disciple du disparu, souvent au lendemain même de sa mort. Elle est rarement surchargée de merveilleux ; parfois même il y apparaît à peine, mais, écrite en pleine émotion, elle est influencée par de multiples contingences et ne peut être utilisée qu'après avoir subi les rigueurs de la critique interne. M. Z. n'en attache pas moins un prix décisif à ces deux garanties : relations du narrateur avec le saint dont il s'est constitué le biographe — emploi presque nul ou tout au moins restreint du mer-

veilleux. Partant de ce principe, d'habiles pastiches biographiques comme le *Speculum Perfectionis* qui se pare du nom de Fr. Léon et excipe du « Nos qui cum eo fuimus » seraient résolument préférables, malgré toutes les traces qu'ils portent de psychologie par induction ou malgré leur plan visiblement polémique, à des vies honnêtement complètes comme la *Vita II* de Th. de Celano.

Nous ne pouvons qu'énumérer les chapitres du livre de M. Z. sous peine d'écourter ou d'allonger arbitrairement la discussion de l'un ou de l'autre. Tous prêtent à discussion, chacun étant un exposé habile et toujours un peu spécieux des idées du temps telles qu'elles se reflètent dans les vies de saints (ch. III), de l'idéal religieux propre aux vies de saints du x^e siècle (ch. IV), du résidu historique dans les vies de saints (ch. V), des idées des hagiographes sur l'autre vie (ch. VI), de l'élément miraculeux dans les vies de saints (ch. VII), du culte des saints (ch. VIII), du sentiment de la nature dans les vies de saints (ch. IX), du « romanesque » et de l'art littéraire dans les vies de saints (ch. X).

On pourra réserver son opinion sur les avantages ou les dangers de cette méthode qui n'est ni tout à fait de l'analyse, ni tout à fait de la synthèse, qui s'apparente par endroits au conventionnel « tableau des mœurs », qui s'exerce sur un ordre quelque peu factice de documents et de faits (récits écrits au xi^e siècle sur des saints allemands) et oscille entre la critique littéraire et la critique historique. Mais nous n'entendons aucunement contester la sûreté ni l'étendue de la documentation de M. Zoepf, encore moins son talent et sa verve d'exposition.

P. ALPHANDÉRY.

Н. МАРРЪ. — Юаннъ Петрицкій Грузинскій неоплатоникъ XI-XII Вѣка (N. MARR. Jean de Petric, néoplatonicien des xi^e-xii^e siècles). — Saint-Petersbourg, 1909, in-8°, 61 p. (extrait des Записки восточнаго отдѣленія имп. русск. арх. общества, XIX, p. 53-113).

Comme les Arméniens aux vii^e et viii^e siècles, les Géorgiens ont eu aux xi-xii^e siècles toute une période de développement philosophique. Malgré quelques travaux, notamment de M. Galust 'Ter-Mkrttchian et de M. Manandiants, la philosophie arménienne des vii^e-viii^e siècles est encore mal connue, surtout sans doute parce que ce mouvement d'idées

est intimement lié à des discussions théologiques et que les mékhitharistes (catholiques) qui ont été les premiers fondateurs de la philologie arménienne n'ont pas eu de goût à mettre en évidence une période où l'église arménienne est en lutte violente contre les partisans du concile de Chalcédoine, et où la question de ce concile est présente dans tous les écrits arméniens ; il y a là un objet d'études capital, et qui domine toute l'histoire de la littérature et de la pensée arméniennes et même l'étude du vocabulaire aussitôt après l'époque classique ; car cette philosophie a créé une foule de mots nouveaux, pour la plupart artificiels. La période de philosophie géorgienne est plus mal connue encore. Le savant professeur d'arménien de S.-Petersbourg, M. Marr, qui est en même temps un maître dans la philologie géorgienne et qui a publié déjà quantité de textes inédits, étudie maintenant un des initiateurs du mouvement philosophique géorgien, Jean de Petric.

Petric était un monastère, fondé en 1083 en Macédoine, par un membre d'une famille arménienne géorgisée, Grégoire Bakurian, pour les Géorgiens, et qui excluait les Grecs. Ce monastère était hostile au concile de Chalcédoine, ce qui concorde avec son origine semi-arménienne. Jean de Petric a eu une activité littéraire assez variée. Entre autres ouvrages, il a fait une traduction géorgienne de Proclus, qui a été à son tour traduite en arménien peu après par un moine nommé Siméon. M. Marr publie et traduit des morceaux importants de ces deux traductions, géorgienne et arménienne. La traduction arménienne est précieuse parce qu'on en a un manuscrit postérieur de quelques années seulement au travail même de Siméon.

M. Marr situe Jean de Petric dans l'ensemble dont il fait partie, d'abord au point de vue géorgien, mais aussi par rapport à l'Arménie et à Byzance. L'influence arménienne sur Jean de Petric ne se traduit que par quelques particularités de vocabulaire, qui n'attestent même pas une influence directe (v. p. 43). Ce qui est plus important, c'est que l'œuvre de Jean de Petric fait partie de tout un mouvement philosophique qui s'est produit à Byzance à son époque ; M. Marr indique comment ce philosophe géorgien se relie à une série de philosophes byzantins de l'époque des Comnènes. On voit ici, une fois de plus, comment on ne peut avoir une idée juste du mouvement des idées à Byzance que si l'on tient compte des populations voisines qui prenaient part à ce mouvement, et auxquelles Byzance a dû si souvent un renouveau de forces et des recommencements d'activité. Le mémoire très érudit de M. Marr ne vaut pas seulement par les résultats déjà si intéressants qu'il

apporte ; il est aussi très suggestif ; car on y découvre une quantité de faits qui appellent une étude attentive et promettent de véritables trouvailles à ceux qui auront les connaissances nécessaires pour les utiliser.

A. MZILLET.

D^r ALBERT HUYSKENS. — **Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth Landgraefin von Thüringen.** — Marburg, Elwert, 1908, VIII-268 p. 8°.

La majeure partie de ce travail a été publiée déjà dans le tome XXVIII du *Jahrbuch* de la *Goerres-Gesellschaft*, pour le sept centième anniversaire de la naissance de sainte Elisabeth de Thuringe. L'auteur en le remettant au jour sous forme de volume l'a enrichi de plusieurs documents inédits et d'une série de renseignements divers dus au concours bienveillant de nombreux savants allemands et étrangers. Il nous donne la bibliographie critique de cette littérature spéciale, étudiant les divers auteurs qui ont retracé la vie de la sainte, depuis Césaire de Heisterbach et Thierry d'Apolda jusqu'à M. de Montalembert et autres contemporains, et nombre de biographies pour le moment encore anonymes et retrouvées un peu partout. Il examine aussi les sources d'autre nature, comme les *Dépositions des quatre Servantes*, le *Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet*, les enquêtes des commissaires pontificaux, les collectanées des Bollandistes et jusqu'aux chansons populaires du temps. Mais les pièces les plus intéressantes de son recueil sont évidemment les procès-verbaux encore inédits, qui rendent compte des dites enquêtes, ordonnées par Grégoire IX. Il y a là d'abord un rapport de l'archevêque Sigefroi de Mayence, de l'abbé Raymond d'Eberbach et de maître Conrad de Marbourg au pape, sur la vie et les miracles de la sainte, de février 1233 (p. 151-239) ; puis un rapport au Saint-Siège de l'évêque Conrad de Hildesheim et de l'abbé Hermann de Georgenthal sur les témoignages recueillis par eux sur la vie et la mort de la jeune landgravine ¹, en

1) En discutant certains points de la légende, M. Huyskens démontre (p. 57-66) que sainte Elisabeth n'a pas été chassée de la *Wartbourg*, comme le veut la tradition postérieure, mais du château de *Marbourg*, par le bailli et la noblesse des environs (1228) ; c'est alors qu'elle fonda l'hospice, près duquel s'éleva l'église où elle repose, la *Grabeskirche*, l'un des plus beaux joyaux de l'art allemand au moyen âge.

janvier 1235 (p. 110-140); enfin un nouvel examen des miracles de sainte Elisabeth fait à cette même date, par l'archevêque de Mayence et l'abbé de Georgenthal (p. 242-266). On sait qu'elle mourut à vingt-quatre ans, en 1231 et qu'elle fut béatifiée par Grégoire IX en juin 1235, à la suite des rapports que ses commissaires lui avaient adressés. On a bien de la peine à se faire aujourd'hui une idée un peu nette de ces états d'âme du XIII^e siècle et loin d'être touchés de certains gestes, nous sommes tentés de trouver odieux ce Conrad de Marbourg, qui amenait sa pénitente à s'accuser d'éprouver de l'affection pour son petit enfant de dix-huit mois (p. 137), pervertissant ainsi le sentiment le plus pur, l'amour maternel. Nous sommes tentés de hausser les épaules quand on nous apprend (p. 107) qu'un jour il coula des ossements desséchés de la bienheureuse Elisabeth assez d'huile pour qu'un prêtre, accompagnant en son pèlerinage la comtesse de Waldenberg, ait pu en remplir 3 flacons¹. Que dire surtout de la longue théorie de boiteux, bossus, graveleux, paralytiques, herniaires, épileptiques, cancéreux (p. 230), hydro-piques (p. 211), aveugles (p. 224), muets (p. 208), qui viennent affirmer qu'ils ont été guéris par l'invocation de sainte Elisabeth en l'attouchement de ses reliques? Des témoignages pareils sont produits non seulement par des noyés (p. 196), mais même par des pendus (p. 255).

Il faut bien laisser à la foi — dirais-je à la crédulité? — d'un chacun d'accepter ou de repousser de pareils témoignages qui, même dans le cas de ces rapports officiels, laissent une certaine impression de sincérité subjective. L'auteur, en reproduisant ces textes n'en a pas discuté la valeur historique. Mais puisqu'il prépare une *Histoire de Sainte Elisabeth*, il sera curieux de voir ce que son esprit, suffisamment critique, laissera subsister de ces pieuses légendes ou comment il s'y prendra pour en démontrer la réalité.

ROD. REUSS.

LELIO DELLA TORRE. — **Scritti Sparsi.** — Padova, 1908, 2 vol. gr. 8°, t. I, xvi-556 p.; t. II, xviii-494 et cxiv pages.

Il est un seul pays, en Europe, d'où les Juifs n'ont jamais été totale-

1) On s'étonne un peu que les pèlerins zélés qui vinrent de bonne heure affluer à Marbourg, aient pu si facilement manier les restes de la sainte. Nous apprenons que la dévotion sacrilège de certains fidèles alla jusqu'à les mutiler (*summitatem mamillarum... pro reliquiis sibi servabant*, p. 139).

ment exilés : c'est l'Italie. On le croirait à peine, si l'histoire ne l'attestait formellement. Dans le siège même de la Papauté, tantôt par humanité, tantôt par tolérance, tantôt par calcul, les adeptes de la religion juive ont pu vivre plus ou moins tranquilles.

Malgré cet état favorable, les Juifs italiens n'ont pas brillé comme leurs frères de Provence ou d'Espagne : au temps de R. Jacob Tam, Français de Rameru au XII^e siècle, un homéliste avait bien dit par réminiscence biblique (Isaïe, II, 3; Michée, IV, 2) ; « De Bari sort la Loi, et la parole divine émane d'Otranie » ; mais c'était un simple compliment, puisqu'au moyen-âge, ils n'ont guère rendu de services littéraires. Il n'a pas surgi parmi eux de grands penseurs, d'esprits hardis, de poètes éminents, jusqu'aux temps modernes.

Depuis le XVI^e siècle, plus ou moins adonnés au mysticisme et aux superstitions, trop soumis à l'influence des écrits cabbalistiques, les Juifs italiens ne sortent de cette fâcheuse torpeur qu'au commencement du XIX^e siècle, sous l'heureuse impulsion de trois de leurs éducateurs : Isaac Samuel Reggio, Samuel David Luzzatto, Lelio della Torre. Laissant pour le moment de côté les deux premiers, arrêtons-nous au dernier d'entre eux, dont les fils viennent de réunir, en une publication de deux forts volumes, les œuvres éparses et la longue série d'articles disséminés dans plus de quinze recueils périodiques et conçus en toutes langues.

Lelio della Torre était un homme très avancé pour son temps, tour à tour poète, historien, littérateur, polémiste, orateur, philologue, traducteur, philosophe, et même un peu casuiste par atavisme. Il était né à Cunéo, dans le Piémont, le 11 janvier 1805. A peine âgé de deux ans, il perdit son père Salomon Iehiel (Michel) Raphael Cohen, grand rabbin de cette même ville. Il fut élevé d'abord par son grand-père maternel, Michel Vita Trèves, grand rabbin à Casale-Monferrato, puis — après le décès de ce savant, en 1812 — par son oncle Sabbataï Elhanan Graziadio Trèves, rabbin dans diverses villes du Piémont, à Asti, et plus tard à Turin : chez celui-ci il a vécu jusqu'en 1829.

Dès l'âge de quatre ans, durant l'office religieux à l'Oratoire de Casale, il lisait la *Haftarah*, ou un chapitre des Prophètes, qu'il est d'usage de réciter dans la synagogue après la lecture sabbatique d'une section du Pentateuque ; il arriva un samedi qu'à ce moment, des gens de l'auditoire ne se tenaient pas bien tranquilles ; l'enfant, avant de commencer sa récitation, dit alors aux assistants : « Si vous voulez que je lise, faites silence. » Cette anecdote montre comment, dès l'enfance,

Della Torre avait son franc-parler : ce qui est devenu plus tard un des traits de son caractère. — A six ans, il savait traduire les livres les plus difficiles de la Bible ; à huit ans, son oncle le conduisait à l'école, où l'élève écrivait déjà en hébreu avec une facilité peu commune. A neuf ans, il composa, dans ce même langage, un sonnet non dépourvu de mérite, inséré à la fin de son recueil de poésies hébraïques, publié en 1869 : c'est une apostrophe à un compagnon d'études, et à treize ans pour célébrer sa majorité religieuse, il a écrit un autre sonnet, déjà meilleur que le précédent, paru en tête du susdit recueil. Ce sonnet est un hommage à son oncle, qui l'avait recueilli et lui avait tenu lieu de père.

Cependant, l'oncle n'avait pas pu se consacrer à l'éducation de son neveu autant qu'il l'aurait voulu : il avait dû se contenter de le faire assister aux leçons, qu'en raison de ses fonctions pastorales, il donnait aux enfants de sa communauté. Cette circonstance a peut-être influé sur la spontanéité de sentiments chez l'adolescent et sur son indépendance religieuse. Or, l'instruction était alors presque limitée à la traduction du Pentateuque et de quelques parties historiques de l'Écriture, avec commentaire de Raschi, outre les traités rituels de Karo et une Chrestomathie de légendes talmudiques, tandis que la partie profane du programme scolaire était réduite à des éléments de grammaire italienne.

Heureusement, le jeune homme avait un tel sens inné de la philologie, nourri et développé par les livres qui composaient la bibliothèque de son oncle, qu'à quinze ans il écrivait l'hébreu en prose et en vers, avec une pureté admirable de langue et une singulière vigueur de style¹.

A cette époque, pour le treizième anniversaire du décès de son père, se place un très beau sonnet, composé par le pauvre orphelin en souvenir de son deuil. Son habileté à versifier en tout genre fut vite connue en ville et aux alentours, si bien que de toutes parts on le sollicitait.

En même temps, ses connaissances linguistiques s'étendaient. Non content d'avoir acquis par voisinage des notions de français et d'allemand, il voulut apprendre aussi le latin et même un peu de grec, malgré les préjugés du temps, qui s'opposaient alors à cette étude profane, préjugés nés seulement après l'exil des Juifs d'Espagne, dont les rabbins avaient su placer l'étude des sciences et des lettres profanes au même niveau que les études talmudiques. Là également, l'isolement fortuit a pu concentrer sa pensée, ou faire surgir des idées de progrès et de libéralisme.

1) S. Iona, Biographie de Della Torre, dans le *Corriere israelitico*, t. X, 1871.

Un jour, à Asti, pour pouvoir tranquillement étudier le latin, il refuse d'aller se promener avec la famille de son oncle, et, son livre à la main, s'étant assis sur les gradins d'une échelle, des gamins jouant et courant dans la cour voisine firent basculer l'échelle de si malheureuse façon, que le jeune homme tomba et se cassa la jambe. Cette mésaventure ne le découragea pas et ne l'empêcha pas de traduire en excellent hébreu maintes fables de Phèdre, des odes d'Horace, puis avec une singulière maîtrise et un grand bonheur d'expression l'épître latine de Marc Antoine Mureto à son frère. Les obstacles qu'il lui a fallu surmonter, pour conserver à la traduction le même mètre et le même nombre de distiques que dans l'original, outre la merveilleuse fidélité et la beauté de la version, prouvent quelle a été l'habileté du jeune Della Torre dans les deux idiomes si distincts l'un de l'autre ; de plus, elles lui assignent encore une place très distinguée parmi les traducteurs italiens aussi bien que parmi les plus notables hébraïsants.

En 1826, Della Torre avait obtenu le diplôme du premier degré rabbinique, aussi aisément qu'il eut le grade de grand rabbin en 1832 ; mais, quelle que fût sa passion pour la littérature juive, il était réfractaire à l'exercice pratique du sacerdoce rabbinique, et il résista longtemps aux incitations qui lui furent adressées d'accepter tel ou tel poste de rabbin effectif. Certainement, les conditions matérielles du rabbinat furent partiellement cause d'une telle répugnance, car maintes fois il déclina, dans les petites communautés, des fonctions assez humbles pour lui laisser des loisirs ; mais il faut surtout mettre en ligne de compte qu'outre la faculté pour Della Torre de rester libre dans l'enseignement, subsistait pour lui le désir de continuer ses études sur place. Devant cette persistance des refus, il arriva même que des membres de sa famille lui demandèrent, certes ironiquement, s'il attendait qu'un poste fût spécialement créé pour lui. Cet espoir, pourtant, se réalisa, puisqu'en 1827 il fut nommé rabbin-adjoint à Turin, de même qu'au bout de quarante-deux ans, presque au déclin de sa vie, il a occupé durant quelques mois le siège rabbinique à Padoue, durant la vacance de cette fonction à la mort du grand rabbin Léone Osimo¹.

Lorsqu'en 1823, S. D. Luzzatto eut fondé le Collège rabbinique territorial établi à Padoue, il appela auprès de lui le jeune rabbin et profes-

1) Ce rabbin, dont le prénom italien était Leone, devait s'appeler en hébreu Juda Arie'h. Or, on se demande si ce n'était pas le disciple et gendre (muni des mêmes nom et prénoms) de S. D. Luzzatto. Voir mon *Rapport sur les inscr. d'Espagne*, p. 113 et 126.

seur avec lequel il avait maints points de contact. Della Torre vint y professer le Talmud, l'homilétique et la théologie pastorale, situation qu'il conserva désormais jusqu'à sa mort.

Cette fondation, qui avait coûté de longs efforts, répondait à la résolution prise par le Souverain dès le 29 janvier 1820. Suivant le décret de l'empereur d'Autriche, dont le pays relevait alors, nul ne pouvait être élu rabbin d'une communauté en Lombardo-Vénétie s'il ne possédait les connaissances requises, et si, en outre, il n'était pourvu d'une suffisante culture littéraire. La première école de ce genre en Europe, ainsi fondée, prouvait de quel esprit étaient animés ses créateurs, ou initiateurs, représentant des gens désormais mûrs pour l'émancipation.

Aux multiples enseignements de Della Torre, correspondent des publications encore plus nombreuses. Pourtant, malgré sa grande aptitude, malgré la justesse de sa critique, malgré l'ampleur de ses vues, en dépit de sa rare maîtrise dans l'art si difficile d'écrire, notre auteur n'a pas, il est vrai, rédigé une de ces œuvres de longue haleine qui immortalise un nom ; mais, dans ses travaux divers, si variés, mille germes de sujets sont comme semés à profusion. Le défaut matériel d'unité dans tous ces travaux, plutôt de forme que de fond, a sans doute sa cause initiale dans les nombreuses occupations de ce maître et les adversités de sa vie. Il faut encore noter combien son caractère était ardent, par conséquent peu approprié à marteler, dans un même cadre, une seule et même idée, élaborée patiemment, méditée et développée, finalement exposée durant de longues années. La remarque avait été faite peu après son décès ; mais c'était une simple expression de regret, non une critique.

Cependant, il a conçu le plan d'un grand travail d'ensemble ; il l'a même entamé dans sa série de « Pensées sur les lectures sabbatiques du Pentateuque » ; mais il n'a pas pu concentrer sur ce sujet toute son activité, arrêtée trop tôt par le destin.

D'autre part, au point de vue politique, bien qu'il eût des attaches scientifiques et littéraires avec des journalistes allemands, les malheurs de la France en 1870-71 l'ont vivement affecté ; car il éprouvait une profonde reconnaissance pour la nation qui avait aidé l'Italie à secouer le joug étranger, de même que, dès 1848, il avait déclaré ses sentiments de patriote italien dans le discours qu'il avait alors prononcé, sous le titre de « Notre passé »¹.

1) *Studio biographico intorno a Lelio della Torre*, en tête du t. I des *Scritti sparsi*, p. 76.

Lorsqu'il fut atteint de la maladie qui devait l'emporter, pressentant que sa fin n'était pas éloignée, au lieu de se reposer, il se mit à l'œuvre avec acharnement, encore plus infatigable qu'auparavant, dressant par fiches le catalogue de sa bibliothèque, pour que la partie hébraïque et juive passât entière à un séminaire rabbinique, et il s'éteignit le 9 juillet 1871.

Sa ville natale honora sa mémoire, en inscrivant son nom sur la tablette de bronze encastrée dans la pierre monumentale qui orne l'Atrium du palais municipal, parmi les noms des citoyens qui ont le mieux illustré l'Italie.

Donc, on peut résumer les occupations de Della Torre en deux termes : enseigner et étudier. C'est sous cette impression qu'il a écrit lui-même son épitaphe, disant qu'« il a combattu pour le Judaïsme et pour ses adhérents. A l'Institut rabbinique de Padoue, il a enseigné le Talmud et les règles rituelles près de quarante-deux ans. Il a supporté de grandes souffrances et éprouvé peu de joies ; non par soif de louanges, mais pour défendre le vrai et le juste, il a parlé, il a agi, il a écrit. Il s'est éteint en aspirant à la vie immortelle ».

Lorsqu'il s'est complu à rédiger sa propre épitaphe, il devait savoir formuler ces sortes d'inscriptions, puisque, dans ses œuvres complètes, on trouve 18 épitaphes en italien¹ et autant en hébreu², tout en se livrant à la rédaction de ses articles variés. Les uns ont été donnés à des périodiques hébreux, savoir au *Kérem Hémed*, *Ha-Nescher*, *Bikkurê 'Ittim Hadaschim*, *Oçar nehmad*, *'Ibri Anokhi*, et aux *Kokbé Içhak*. D'autres articles, en langues modernes, ont paru soit dans les périodiques italiens « *Annuario della famiglia israelitica* », « *Annuario israelita italiano* », « *Corriere israelitico* », « *Educatore israelitico* », « *Osservatore israelita* », « *Vessillo israelitico* », « *Gazetta di Venezia* », « *Cronaca israelitica* » de Corfou, soit dans les périodiques allemands « *Ben-Chanania* », « *Allgemeine Zeitung des Judenthums* », « *Jüdisches Volksblatt* », soit même en français, dans les « *Archives israélites* », en grand nombre.

Presqu'en même temps, il a successivement publié : 1. « *Cinque discorsi* », Padova, 1834. — 2. « *Della Condizione degli Ebrei sotto l'impero germanico, nel medio evo* ». Ibid., 1842. — 3. « *I Salmi, volgarizzati*

1) T. I des *Scritti*, p. 539-556.

2) T. II, p. xcvi-cxiv.

sul testo massoretico, ed illustrati con argomenti e note ». I. Vienne, 1845. — 4 « Formulario delle preghiere, ad uso degli Israeliti di rito tedesco. Testo e traduzione ». Ibid., 1846 (nouv. édition, Livorno, 1905). — 5. « Orazioni per ordinazioni rabbiniche ». Venezia, 1852. — 6. « Note ai Salmi », Fascicolo I. Padova, 1854. — 7. « La parola israelitica. Orazioni tre, seguite da una quarta e precedute da un discorso preliminario ». Ibid., 1858. — 8. « Orazioni due per ordinazioni rabbiniche ». Pad., 1863. — 9. « Poésies hébraïques ¹ » (titre français). Ibid. 1868 (les 16 dern. pages sont de 1870). — 10. « Iscrizione sepulcrali » Ib. 1870. — 11. « Sull' Inferno di Dante, fatto ebraico; lettere due ». Pad. 1871. — 12. « Pensieri sulle lezioni sabbatiche del Pentateuco ». Ib. 1872. — 13. Enfin, en 1879, il y a déjà 30 ans, la famille du professeur publia ses « Orazioni postume », contenant p. 189-202 une autobiographie de l'auteur.

Dans cette liste d'œuvres on regrettera de ne pas trouver, réunis en un petit volume spécial, les discours relatifs à la femme juive. C'est un sujet pour l'exposé duquel Della Torre a eu le mérite de l'initiative et deux de ses appréciateurs l'ont reconnu, dans leurs articles critiques, dès que ces discours ont été prononcés. Cependant, à cette énumération déjà fort respectable, se joignent de multiples articles, suggérés par les événements quotidiens. On voit ainsi quel assidu journaliste Della Torre eût fait, s'il l'avait voulu. Du reste, il avait conçu le projet d'une Revue périodique : il en avait tracé le programme, que ses fils ont édité pour la première fois, conjointement avec un projet de bibliothèque israélite italienne pour les familles et pour les écoles.

Il est par conséquent très heureux que les fils de cet écrivain aient publié à titre de *Reliquiae*, ses pensées, ses vues, ses opinions : ils ont bien fait de les classer sous les douze rubriques suivantes, réparties entre les deux volumes de la publication : t. I ; 1. Études critiques et religieuses ; 2. Polémique ; 3. l'*Inferno* du Dante en hébreu ; 4. Philologie ; 5. Traductions de l'hébreu ; 6. La femme israélite ; 7. Allocutions ; 8. Épigraphe. T. II : 9. Critique littéraire ; 10. Histoire ; 11. Biographies et nécrologies ; 12. Oraisons funèbres. Enfin, œuvres écrites en hébreu.

Dans ses écrits hébreux, l'auteur a déployé de l'originalité, bien plus que dans son homilétique, ou discours de circonstance. La plupart des

1) Elles ont été analysées et appréciées par Mario Tedeschi : *Corrière*, t. VII, p. 70 et suiv.

allocutions ont été écrites à propos d'ordinations rabbiniques : elles ont surtout pour but de tracer les devoirs du ministre de la religion. Sept oraisons ont été rédigées pour des fêtes solennelles, et deux seulement ont été conçues pour être récitées plus tard : 1° celle qui porte en épigraphe les mots : « Cœur nouveau, esprit nouveau », dite à Vérone pour répondre à l'invitation de la communauté juive ; 2° celle qui est intitulée « Notre passé », prononcée à Padoue, lorsque provisoirement Della Torre remplit les fonctions vacantes du rabbinat.

Toutes ses allocutions ont été publiées par ses fils en 1878. En outre, il a écrit d'office l'oraison funèbre pour l'Empereur François I, puis pour les rabbins David Salomon Pardo et Leone Osimo¹. Il a rédigé l'éloge funèbre de Sabbato Graziadio Trèves, mort subitement à Turin, de même que par initiative privée, il a prononcé l'oraison funèbre de son collègue Samuel David Luzzatto. Au lieu de ce pieux discours, que n'avons-nous son appréciation critique du rôle de son contemporain ! Combien il eût été intéressant de le connaître, pour éclairer ce chapitre de l'histoire religieuse !

Une autre circonstance favorable à des explications nettes et précises, s'était présentée : le professeur d'éloquence sacrée les a éludées ; il a préféré se maintenir dans une réserve assurément prudente, mais que l'histoire de la pensée libre déplore : ceci soit dit à propos de deux curieux fragments de sa lettre du 12 août 1845, à un Français, qui lui avait offert son sermon ; ces fragments serviront aussi à mettre en lumière la tolérance, l'esprit d'équité et le rare bon sens de Della Torre qui s'exprime en ces termes :

« Permettez-moi de vous observer que je ne comprends pas dans quel but vous avez fait, dans un sermon, de la polémique contre le christianisme. Ne craignez-vous pas qu'on vous accuse à votre tour d'intolérance ? Le temps des disputes religieuses est passé, et il n'est pas bon de le renouveler. D'ailleurs pardonnez-moi, mais le christianisme d'aujourd'hui n'est plus celui du moyen âge, et il n'est pas plus que le mosaïsme une religion de sang. Gardons-nous bien de devenir injustes. Défendons notre religion, sans attaquer celle d'autrui ; démontrons-en la beauté et la sublimité ; mais évitons avec soin toute odieuse et inutile comparaison...

« Vos projets de réforme religieuse sont sages et généreux, ils témoignent de votre amour sincère et profond pour la religion de nos pères. Je ne vous dirai

1) A identifier peut-être avec Juda Arie Osimo, disciple et gendre de S. D. Luzzatto.

pas jusqu'à quel point je partage vos opinions et vos principes, ni quelles objections on pourrait faire à la réforme telle que vous l'entendez; mais je ne vous cacherai pas non plus que cette importante et délicate question n'est pas de celles que l'on puisse traiter en chaire; c'est exciter sans but les passions du vulgaire, c'est jeter dans la communauté la semence de la discorde, du schisme et du doute. Les questions de cette nature, on doit les méditer dans le silence du cabinet, et il ne faut pas les livrer au public, jusqu'à ce que les savants et les théologiens soient d'accord sur les réformes à introduire ».

M. Michel Della Torre, dans son *Studio biografico* (en tête des *Scritti sparsi*, t. I, p. 32), nomme Rabbín « Auguste Fabius ». Un tel nom est inconnu dans les fastes rabbiniques de France. Des velléités de réforme, à ce moment, se sont en effet produites; un Lyonnais, non rabbin, mais marchand de broderies, a prononcé et publié un discours de polémique, qui n'avait rien de pastoral et que les antisémites ont exploité pour les besoins de leur cause.

En somme, tous ces écrits dénotent une grande élévation d'esprit; ils montrent quelle largeur de pensée guidait la plume de notre écrivain.

MOÏSE SCHWAB.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

STANLEY A. COOK. — **The Religion of ancient Palestine** in the second millenium B. C. Un vol. pet. in-8° de viii-122 pages. — Londres, A. Constable, 1908. Prix : 1 shilling. — C'est à la lumière des inscriptions et des fouilles récentes en Palestine que l'auteur présente au grand public ce tableau rapide de la religion palestinienne antérieure à l'époque israélite. Le culte des pieux et des pierres, les rites sacrificiels, les pratiques funéraires, le monde des esprits et celui des dieux sont passés en revue surtout d'après les découvertes de Gézer. Peut-être aurait-on pu, même en aussi peu de pages, pénétrer plus intimement dans les conceptions religieuses de ces Cananéens, mais l'exposé est clair, exact et n'appelle que des observations de détail. M. Cooke croit, à la suite de M. Flinders Petrie, que le sanctuaire de Serabit el-Khadem au Sinaï est mi-sémitique mi-égyptien : l'influence sémitique est fort douteuse. Il met aussi quelque complaisance à retrouver un *simulacrum Priapi* dans certain bétyle de Gézer. Pourquoi ne pas donner aux premiers occupants de ce site le qualificatif de néolithiques?

RENÉ DUSSAUD.

S. R. DRIVER. — **Modern Research as illustrating the Bible** (The British Academy, Schweich Lectures 1908). Un vol. in-8° de viii et 95 pages avec planches et gravures. — Londres, Henry Frowde, 1909. Prix : 3 shillings net. — Cet ouvrage réunit trois conférences du savant professeur d'Oxford. La première fait l'historique des recherches archéologiques en Orient pendant le xix^e siècle et les deux suivantes traitent de Canaan d'après les inscriptions et les fouilles. Les études bibliques ont été complètement renouvelées par les découvertes qui ont surgi au cours des fouilles de Mésopotamie, d'Égypte et de Syrie. Ainsi, les Annales des rois d'Assyrie, la stèle de Méša, les papyrus d'Eléphantine etc. ont rectifié ou confirmé les données historiques contenues dans la Bible ; la découverte des tablettes de la Création et du Déluge ont établi l'origine babylonienne des mythes correspondants de la Genèse ; le code d'Hammourabi a fourni un terme de comparaison instructif à l'ancienne législation israélite ; la stèle de Menephtah ne résout pas la question de l'Exode, mais elle offre un point de départ fixe. Les fouilles de Palestine ont apporté un contingent important de renseignements ; toutefois, les plus intéressants ne visent pas l'histoire israélite et juive, mais l'époque cananéenne. Le volume de M. Driver, aussi sûrement documenté qu'agréable à lire, vient à

point pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur tous les résultats acquis puisqu'on annonce que les fouilles de Gézer, celles qui grâce à la persévérance et à l'habileté de M. Macalister ont le plus fourni, sont définitivement closes.

R. D.

RAYMOND WEILL. — **La presqu'île du Sinaï. Étude de géographie et d'histoire** (171^e fasc. de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*). Un vol. in-8 de ix-380 pages avec cartes et planches. — Paris, H. Champion, 1908. Prix : 15 fr. — L'auteur du *Recueil des Inscriptions Égyptiennes du Sinaï* (1904) était bien désigné pour accompagner, en 1904-1905, M. Flinders Petrie dans son exploration du versant occidental de la péninsule sinaïtique. Au cours de ce voyage, M. Raymond Weill a recueilli les éléments de l'ouvrage que nous annonçons et dans lequel il reprend sur de nouvelles bases son premier essai géographique et géologique. Cette partie du Sinaï a joué un tel rôle dans l'histoire religieuse que l'on doit une attention particulière à tout ce qui peut mieux nous la faire connaître. C'est une fortune particulière que cette étude ait été entreprise par un savant dont la compétence s'étend à des domaines aussi éloignés que l'égyptologie et la géologie.

Nous ne pouvons ici que signaler rapidement quelques résultats intéressants. Dans le paragraphe sur « les confins maritimes et terrestres de la péninsule », on établit la concordance du texte biblique *Exode*, XV, 22-27, avec la description d'Agatharchide. Dans celui sur « la zone minière du versant occidental », on trouvera la description des stèles du Sarbout portant, gravés sur les quatre faces, des textes hiéroglyphiques contenant une invocation religieuse et le compte-rendu d'une expédition minière sous la forme d'un état nominatif plus ou moins détaillé des personnes au bénéfice desquelles la formule était prononcée. M. Petrie y reconnaît un type assez différent de la stèle plate usitée en Égypte : il y voit des *bet-el* ou pierres dressées des cultes sémitiques. Nous craignons qu'il n'y ait là une confusion entre la stèle votive et le bétyle proprement dit qui servait au culte en incorporant la divinité. Dans le chapitre sur « le Massif méridional » sont étudiés les établissements religieux et les ruines de la période chrétienne, Pharan antéchrétien, le Sinaï biblique et le Sinaï de la tradition chrétienne moderne, l'histoire des établissements chrétiens et, du plus important d'entre eux, le couvent de Sainte-Catherine.

M. Weill montre clairement la complication des légendes touchant l'Exode, en s'appuyant notamment sur Wellhausen et Ed. Meyer. Il repousse, toutefois, la localisation proposée par ce dernier du Sinaï à l'est du golfe d'Akaba et admet que l'Horeb d'une des sources bibliques est identique au Sinaï de l'autre. Cet exposé copieux et fortement documenté est suivi d'une très utile bibliographie historique où l'on trouvera l'histoire des voyages dans la péninsule et des recherches géographiques dont elle a été l'objet.

R. D.

C. PIEPENBRING, docteur en théologie. — **Jésus historique**, *Bibliothèque de critique religieuse*, t. XXVI-XXVII. — Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909. 1 vol. in-12 de 196 pages. Prix : 2 fr. 50. — Les personnes, plus nombreuses qu'on ne le pense parfois, qui ont été troublées par les récentes discussions critiques relatives à l'histoire évangélique et qui ne sont pas en état de se faire en la matière un jugement personnel trouveront en M. Piepenbring un guide sûr et bien informé. Sa brochure constitue un excellent résumé de l'état actuel de la critique évangélique. S'inspirant des travaux de Weiss, de Harnack et de Loisy, les rectifiant là où cela est nécessaire, M. P. analyse d'abord les documents puis dans une seconde partie expose l'histoire du ministère de Jésus. Il faut souhaiter bien des lecteurs à cet excellent petit livre.

MAURICE GOGUEL.

ETIENNE GIRAN. — **Jésus de Nazareth**. *Notes historiques et critiques*, 2^e édition. — Paris, librairie Émile Nourry, 1909, 1 vol. in-12 de 206 pages. Prix : 2 fr. 50. — C'est aussi un résumé des travaux modernes que ce petit volume que M. Giran publie comme *Manuel scolaire de critique et d'histoire concernant Jésus de Nazareth*. Le livre donne une assez fausse impression de l'état actuel de la science. Il apporte des conclusions beaucoup trop absolues et ne laisse que bien rarement deviner qu'il y a des questions encore pendantes.

MAURICE GOGUEL.

AD. HARNACK. — **Die Apostelgeschichte, Untersuchungen**. — Leipzig, 1908. 1 vol. in-8 de 226 p. — Dans ce troisième volume de ses *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, M. Harnack revient sur la thèse soutenue par lui dans son premier volume, celle d'après laquelle le médecin Luc, compagnon de Paul serait l'auteur du troisième évangile et du livre des Actes. Il s'efforce de réfuter les objections faites à la composition du livre des Actes par un compagnon de Paul. M. Harnack fait remarquer lui-même que sa critique diffère radicalement d'esprit et de méthode de celle d'un homme comme M. Zahn dont les conclusions sont cependant presque identiques aux siennes. On trouvera dans cette étude du célèbre professeur de Berlin des recherches de détail qu'il est difficile de résumer, mais qui s'imposent à l'attention de quiconque veut se faire une idée personnelle sur le problème du livre des Actes.

MAURICE GOGUEL.

DARWELL STONE. — **A History of the Doctrine of the Holy Eucharist**. — London, Longmans, Green and Co, 1909. 2 vol. in-8 de 410 et 654 p.

Prix : 30 sch. — L'ouvrage de M. Darwell Stone, avec son total de près de 1100 pages est à la fois trop long et trop court, trop long pour un résumé, trop court pour une histoire détaillée de la doctrine de l'eucharistie. Les diverses parties en sont en outre mal proportionnées. Sur les 650 pages que l'auteur emploie à exposer l'histoire de l'eucharistie depuis les origines de la Réformation jusqu'à nos jours, 440 sont consacrées à la théologie de langue anglaise. Il y a par contre de singulières lacunes. Les noms de théoriciens de l'eucharistie comme Ebrard, Kahnis, Lobstein ne se trouvent pas dans le livre de M. Stone. L'auteur n'a pas non plus su utiliser comme il le fallait les travaux dont il aurait pu s'aider. L'histoire des dogmes de Harnack n'est citée que deux fois, celle de Loofs ne l'est pas et pour nous en tenir à la période des origines, on ne trouve pas mention des travaux de Jülicher, Spitta, Andersen, Hoffmann, Goetz, Schweitzer, Jean Réville, etc. Si l'auteur avait consulté les livres des savants que nous venons de nommer, il aurait constaté sans doute que le problème de l'histoire de l'eucharistie dans l'Église primitive est infiniment plus complexe qu'il ne paraît s'en douter.

MAURICE GOSUEL.

EM. DE STOOP. — **Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain.** — Gand, E. van Goethem, 1907. Un vol. 8° de viii-147 pages. — Récemment M. de Stoop a rendu compte ici même du premier fascicule des *Recherches sur le manichéisme* publiées par M. Fr. Cumont et il apparaît que les investigations de M. de Stoop ont été en plusieurs points orientées par l'exemple du savant professeur de Gand. Mais M. de St. garde en ses recherches de détail une absolue indépendance de méthode et de conclusions.

M. de St. — on le lui a reproché, à tort, selon nous — estime que la question du manichéisme primitif ne saurait être déjà traitée d'ensemble. Du syncrétisme que le manichéisme lui paraît être, l'ample documentation se fait à notre époque : les fragments de Théodore Bar Khoni, surtout les textes découverts à Tourfan en sont les magnifiques prémisses. M. de St. a résumé et agencé avec beaucoup de sûreté ce que l'on sait sur la situation du manichéisme et ses modes de diffusion dans l'Empire d'Orient. Le même tableau est pour l'Empire d'Occident sensiblement moins complet. Évidemment l'on ne saurait faire grief à M. de St. de l'incertitude dans laquelle il laisse le lecteur au sujet de la question priscillianiste : l'ouvrage à bien des égards définitif de M. Babut est postérieur de quelques mois au livre de M. de St. Sur la question de la répression impériale du manichéisme, M. de St. n'apporte que peu de nouveau après Dufourcq et après Ficker. Il se débarrasse un peu hâtivement du problème des apocryphes latins manichéens. Quant à la survivance proprement manichéenne dans le catharisme, il est bien difficile de la soutenir après les travaux de Conybeare sur les Pauliciens, de Raczki sur les Bogomiles, etc. De la cosmogonie manichéenne, rien ou presque rien ne subsiste plus au

moyen âge; la morale cathare de rédemption et la liturgie qui lui est consécutive n'est pas propre au manichéisme pur, et le dualisme, fondamental dans la doctrine de Mani, est parfois réduit dans l'albigéisme médiéval à une simple croyance presque catholique à l'intervention de Satan dans les actes des hommes.

La thèse de M. de Stoop est, cela va sans dire, souvent en contradiction avec celle de M. Dufourcq : M. de Stoop voit dans le manichéisme oriental (ce qui est incontestable) et occidental (ce qui l'est moins) une religion dogmatiquement autonome; M. Dufourcq (*De Manicheismo apud Latinos*, Paris, 1900) insiste sur les modalités chrétiennes du manichéisme, fait rigoureux le départ entre l'hérésie chrétienne et le mythe babylonien et mazdéen. Pareillement M. Jean Guiraud (*Questions d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1900) a fait ressortir des rapprochements liturgiques qui établissent une connexité assez étroite entre le rituel du catholicisme grec primitif et le rituel cathare et permettent dès lors de contester au néo-paulicianisme médiéval une part de son individualité religieuse. Pour M. de Stoop, le manichéisme est un, qu'il se présente chez Addas, chez Thomas, Hermas, le dux Sébastien, Fauste de Milève, l'Ambrosiaster, les Cathares de Milan ou de Toulouse. C'est « du paganisme pur », une religion qui a sa place propre dans la nomenclature historique et ne saurait être réduite au rang inférieur de secte.

P. ALPHANDÉRY.

Liber exemplorum ad usum prædicantium, sæculo XIII compositus a quodam fratre Minore anglico de provincia Hiberniæ, ed. A. G. Little. — Aberdeen, Impr. Universit., 1908. Un vol. 8° de xxix-177 p. — C'est le premier volume publié par la *Société anglaise d'études franciscaines* et il lui fait pleinement honneur. Il va presque sans dire que ce premier volume de texte est édité par M. A. G. Little et dans les plus irréprochables conditions scientifiques. Le savant franciscanisant nous donne ce *Liber exemplorum* d'après un ms. unique (B. IV, 19, fol. 21-103) de la bibliothèque de la cathédrale de Durham. L'écriture est du milieu du xiv^e siècle. M. Paul Meyer l'avait déjà signalé et étudié dans les *Not. et extr. des Man. de la Bibl. Nat.*, t. XXXIV, I, pp. 399-437. C'est un manuel à l'usage des prédicateurs, et la première compilation de ce genre due à un franciscain qui soit imprimée. Le prologue et la fin manquent. La première partie traite : *De rebus superioribus*, et les matières y sont disposées selon cet ordre de préséance : Le Christ, la Vierge, les Anges, saint Jacques; la seconde partie traite : *De rebus inferioribus*; les matières y sont rangées par ordre alphabétique. L'auteur ne nous est connu que par le peu qu'il nous dit de lui-même au cours de son ouvrage. Le prologue ou la fin eussent pu nous renseigner sur son nom qui nous reste ignoré. Il était Anglais, vraisemblablement du Warwickshire et résida quelque temps en Irlande. Envoyé à Paris pour y étudier, il y connut Roger Bacon et eut pour condisciple (probablement

en 1264 ou 1265) Fr. Bonaventure de Mugello. De retour, il devint *lector* dans le couvent de Cork. Il écrit probablement entre 1275 et 1279.

Ses autorités sont généralement des livres très connus. Parfois ses *exemples* proviennent de son expérience personnelle, de conversations avec ses amis, de sermons qu'il a entendu prononcer. Les ouvrages qu'il a le plus abondamment utilisés sont en premier lieu la Bible et les apocryphes de l'Ancien Testament (il ne paraît pas qu'il ait connu ou du moins employé ceux du Nouveau), la *Gemma ecclesiastica* de Gérard de Barri, les Dialogues de Grégoire le Grand, les Vies des Pères et la Vie de saint Jean l'Aumônier; souvent encore, mais moins fréquemment : la *Summa virtutum* et la *Summa vitiorum* de Guillaume Péraud, l'*Historia Scholastica* de Comestor, le *Liber de Miraculis B. V. Mariae*, etc. Il emprunte aussi à deux collections qu'il appelle *Exempla communia* et *Exempla Deodati*, toutes deux inconnues jusqu'ici. Par contre, M. Little s'étonne à bon droit que l'auteur du présent *Liber exemplorum* semble avoir ignoré Boèce, saint Bernard, Jacques de Vitry, d'usage si courant dans le monde des prédicateurs de son temps.

A part quelques sentences très brèves, le livre consiste en *narrationes*, en *exempla*; très peu de commentaires, de moralisation, et un goût modéré pour l'allégorie.

Il est à remarquer que ce livre ne fait aucune allusion, directe tout au moins, à l'idéal non plus qu'aux légendes ou à la littérature du franciscanisme; il ne porte pas trace d'une jalousie, d'un antagonisme quelconque à l'endroit du clergé séculier ou des autres ordres. Notons-y comme seul trait proprement franciscain l'importance toute spéciale donnée à la légende de Jean l'Aumônier qui de physionomie s'apparente parfois étroitement à celle du Petit Pauvre d'Assise.

P. A.

P. SAINTYVES. — **Le Discernement du Miracle ou le Miracle et les quatre critiques.** — Paris, E. Nourry, 1909. Un vol. 8° de 357 pages. — Il a été rendu compte ici de l'une déjà des deux premières parties de ce livre, parues séparément, en 1907 : *Le Miracle et la critique historique. Le Miracle et la critique scientifique* (v. *Revue*, t. LVI, p. 261). L'une et l'autre ont été remaniées et complétées avant d'être réimprimées dans le présent volume, et M. S. leur a donné leur suite logique en deux mémoires qui forment la troisième et la quatrième parties de son ouvrage : *Le Miracle et la critique philosophique* et *Le Miracle et la théologie positive*. Disons que dans ce gros volume se retrouvent les qualités qui apparaissent dans toute production de M. Saintyves : un travail touffu, mais incroyablement riche d'idées et d'aperçus érudits, comme les *Vierges mères* ou les *Saints successeurs des dieux*. C'est la même profusion un peu débordante de questions amorcées, de citations topiques qui

s'engendrent les unes les autres et commandent toujours des développements nouveaux; on songe aux digressions qu'affectionnaient les premiers grands controversistes critiques, aux notes sans cesse accumulées d'un Pierre Bayle. M. S. traite de la théorie du fait miraculeux et de son coefficient religieux non de l'histoire objective de la croyance au miracle. Il recherche avant tout les critères d'un jugement de valeur, et nous ne saurions prononcer ici sur le fond de la controverse qu'il engage ou continue; résumons toutefois ses positions : « J'appellerai fait miraculeux un fait rare ou même unique considéré par celui qui le rapporte comme surpassant les forces de la nature sensible, animée ou inanimée, impliquant par suite l'intervention d'un être surnaturel : diabolique, angélique ou divine et attestant de plus la valeur religieuse d'un personnage, d'une doctrine ou d'une révélation (p. 5)... Le fait miraculeux, pour recevoir une complète appréciation, devra être soumis successivement à l'historien, au savant, au philosophe et au théologien (p. 7)... L'œuvre de la critique historique n'a guère servi qu'à démontrer l'irréalité de la plus grande partie des faits miraculeux... » (p. 350). Pour la critique scientifique « il n'y a que des faits qui, merveilleux ou non, doivent un jour ou l'autre, rentrer dans le cadre des classifications et des explications scientifiques » (p. 351). « Phénoménologie du conscient », la philosophie, quand il s'agit pour elle de juger si un fait relève des intentions générales de la Providence ou d'une intervention particulière de Dieu, est contrainte de s'en remettre à l'intuition religieuse et à la théologie ». « Ici, nouvelle et décisive faillite » (p. 351), car M. S. ne reconnaît dans les nombreux critères fournis par la théologie que des constructions subjectives : critères de moralité sollicités par des gens de parti, affirmations individuelles sans portée générale (pp. 351-352).

P. A.

CHRONIQUE

Les fêtes jubilaires de l'Université de Leipzig. — Dans la dernière semaine de juillet, quelques jours après Genève, Leipzig fêtait l'anniversaire — le cinq-centième — de son Université.

La fondation de l'Université de Leipzig est intimement liée à l'histoire religieuse des peuples germains : elle est née d'une scission entre étudiants de l'Université de Prague, doyenne des universités allemandes ; la « nation de Bohême » y avait au début du ^{xv}^e siècle embrassé la doctrine du recteur Jean Huss. Les Bavares et les Saxons auxquels se joignirent les Polonais protestèrent avec force de leur attachement à l'Église romaine. Une décision du roi Wenceslas donna le pas dans toutes les délibérations universitaires au parti bohémien. Le vieil antagonisme entre Tchèques et Allemands n'attendait qu'une occasion de se manifester : le 11 mai 1409 les Allemands, professeurs et étudiants au nombre de plusieurs centaines abandonnaient Prague et se rendaient à Meissen, d'où leurs écoles précaires furent peu après transportées à Leipzig. La protestation catholique s'y maintint contre le hussitisme, puis contre les prédicateurs de Wittenberg jusqu'en 1539 ; à cette date Leipzig adhéra à la Réformation.

Nous n'avons pas à décrire ici les multiples solennités, cortèges officiels, cavalcades historiques, réceptions et « commers » que l'Université de Leipzig a prodigués à ses hôtes avec une pompe pittoresque. Les journaux de toute l'Europe en ont assez minutieusement narré le détail. De ces journées un instant surtout fut beau d'éloquence spontanée : c'est celui où le monde savant réuni à Leipzig salua l'illustre auteur de la *Völkerpsychologie* d'une longue acclamation. D'un agréable et pittoresque compte rendu publié par *le Temps* (7 août), nous détachons ces lignes qui rendent bien l'émotion très forte qui dut se dégager de ce jubilé improvisé : « Vendredi (30 juillet), dès neuf heures du matin, le grand hall de l'Université, décoré de guirlandes de sapin et des étendards des corporations, était comble... Après que le roi eut ouvert la séance par le don de sa statue, on vit se lever un petit vieillard chétif, qui gravit les degrés d'une chaire d'occasion, drapée de rouge. C'était Wundt, la gloire de l'Université de Leipzig, le grand psychologue, qui y professe depuis trente-quatre ans (1875). De frénétiques applaudissements éclatèrent, et ce moment fut le plus émouvant de toutes ces fêtes : par sa seule apparition, la cérémonie reprenait son vrai caractère d'anniversaire scientifique. Quelle saisissante expression dans ce regard profond voilé de lunettes noires, quelle puis-

sance dans cette petite voix tremblante et dans cette face ravagée par un labeur énorme, mais comme spiritualisée par lui et qui venait encore chanter devant les jeunes un hymne passionné au travail et à la science ! »

Ces grandes solennités provoquent habituellement la publication de travaux d'« histoire jubilaire » : ici le Recteur et le Sénat de la puissante Université saxonne ont fait grandement les choses : la *Festschrift zur Feier des 500 jährigen Bestehens der Universität Leipzig* publiée par leur soin ne compte pas moins de quatre tomes compacts, un par faculté (on sait que la « faculté de philosophie » comporte deux sections équivalant à nos « lettres » et « sciences »). Deux de ces volumes sont pour nous d'un particulier intérêt : le tome I, dû au professeur O. Kirn : *Die Leipziger theologische Fakultät in fünf Jahrhunderten*, Leipzig, 1909, Hirzel, 4°, 232 p. et grav., et le t. IV : *Die Institute und Seminare der philosophischen Fakultät an der Universität Leipzig. I Teil : Die philologische und die philosophische-historische Sektion*, Leipzig, 1909, Hirzel, 4°, 246 p. avec plans et grav. M. O. Kirn a donné, dans son Histoire de la Faculté de théologie de Leipzig, une juste place à la statistique ; elle comporte ici d'éloquents enseignements : la proportion des élèves théologiens à Leipzig est tombée de 30,2 0/0 en 1838 à 7 0/0 en 1908. M. Kirn définit aussi de la façon la plus objective l'œuvre propre à Leipzig dans la vie théologique des cinq siècles écoulés depuis l'exode de Prague : catholique puis luthérienne, Leipzig a été le boulevard de l'orthodoxie savante, surtout dans la période autoritaire du xvii^e siècle. M. A. K. a mis en lumière le conflit entre cette orthodoxie et le piétisme, et la politique de défense doctrinale menée par un Carpzov ou un Oléarius avec des caractères polémiques si différents.

L'histoire de la faculté de philosophie, section historique philologique, fait grand honneur à l'activité universitaire allemande : les disciplines nouvelles sont venues à point s'agréger au programme de cette faculté et en ont fait l'un des plus compréhensifs qui soient. L'Égyptologie, la « Germanistique », l'étude de l'Indogermanisme, les langues sémitiques, la « Völkerpsychologie », l'économie politique, la philologie romane et anglaise etc. ont des chaires et un public à Leipzig. Enfin la section historique de la grande Université saxonne possède une création bien à elle et dont l'inauguration officielle a été sinon le principal attrait, du moins le plus durable résultat scientifique des fêtes du mois dernier. Le professeur Karl Lamprecht, l'historien éminent de la *Deutsche Wirtschaftsleben* et de la grande *Deutsche Geschichte* a ouvert le 15 mai son Institut pour l'Histoire de la civilisation et l'Histoire universelle (*Institut für Kultur- und Universalgeschichte*).

Cette fondation n'a pas encore pour nos études un intérêt direct ; pourtant nos lecteurs, nous l'espérons, nous sauront gré de leur en exposer ici le fonctionnement. Le profit, lointain ou proche, en paraît devoir être certain et l'histoire des religions y pourra sans doute participer un jour.

M. Gaston Monod, lecteur à l'Université de Leipzig, a donné, dans le n^o de juin 1909 des *Idées modernes* un exposé très perspicace et très complet de

la méthode et de l'organisation des études dans l' « Institut royal de Saxe » organisé par le prof. Lamprecht. Nos lecteurs auront intérêt à lire cet article ; nous les y renvoyons en confiance. M. Monod y fait justement ressortir que cette fondation procède de l'évolution scientifique de M. Lamprecht lui-même. Il avait d'abord eu foi dans les solutions historiques fournies par l'étude des conditions territoriales ou économiques. Mais, dès la préface de la troisième édition de la *Deutsche Geschichte*, il proclamait que le but de l'Histoire était, non de reproduire telle ou telle manifestation spéciale de l'activité d'un peuple, mais bien de représenter la vie intégrale de l'humanité, de découvrir son « expression psychologique ». Les disciplines particulières, histoire politique, histoire de l'art, histoire économique, etc., n'apparaissent selon lui que comme fonctions d'une « histoire générale de l'évolution psychique » qu'on nommera, pour le mieux ou pour le plus court, histoire de la civilisation. Cette doctrine — où l'influence de Wundt n'est pas niable — aboutit à la création d'une méthode, non de synthèse à résultats indéterminés, mais de synthèse psychogénétique, méthode qui de la complexité des modes historiques veut dégager rigoureusement une « théorie des âges de la civilisation ».

D'où la nécessité dès l'abord d'un travail strictement analytique destiné à faire ressortir le trait psychologique de chaque série de documents pour une époque isolée ou pour des époques comparées. La place est faite très grande à la documentation de premier ordre qui est fournie à la psychogénèse par les manifestations du sentiment artistique chez les enfants et chez les peuples primitifs. Mais ce travail de classement méthodique des matériaux et aussi l'orientation première de la mise en œuvre risqueraient d'aboutir à des généralisations hâtives et stériles si l'un et l'autre n'étaient contenus et dirigés par une forte armature pédagogique. Le prof. K. Lamprecht a répandu — et nous avons entre les mains le *Prospektband* des *Beiträge zur Kulturgeschichte und Universalgeschichte* où sont publiés quelques-uns des travaux de détail déjà rédigés (R. Voigtländer's Verlag, Leipzig). Nous y trouvons des études sur Goethe comme philosophe de l'histoire, sur l'évolution psychologique du Japon ancien d'après ses formes littéraires, sur la politique du premier romantisme, sur l'évolution de l'art ornemental dans la Chine ancienne : partout même méthode rigoureusement et quelque peu scolastiquement appliquée ; travaux très honorables, mais qui portent une marque uniforme, l'estampille du maître — et sa terminologie.

Même unité dans le programme, qui est à lui seul un manifeste pédagogique. A la base un groupe de trois cours généraux : le cours fondamental est fait par M. Lamprecht lui-même : c'est une introduction aux études historiques, lecture des sources de l'histoire du moyen âge allemand, éléments de critique des sources ; établissement de faits historiques simples. Le prof. Biermann fait un cours sur l'histoire sociale du XIX^e siècle, principalement celle du développement ouvrier allemand, et le prof. Kohler dirige des exercices élémentaires d'histoire de la civilisation allemande. La seconde section s'intitule de « psy-

chologie de l'évolution » et comprend : un cours du prof. Kretschmar : *Travaux psychogénétiques* sur les dessins d'enfants ; méthode pour l'étude des problèmes fondamentaux de psychologie comparée de l'enfance et un cours du prof. Krueger : exercices sur la psychologie de la vie économique, en particulier du travail. La troisième section s'occupe de l'histoire des civilisations particulières : le prof. Mogk y étudie le folklore allemand d'après les visites pastorales ; le prof. Goldfriedrich traite de la civilisation allemande des *xvii^e* et *xviii^e* siècles ; M. G. Monod, lecteur de français, expose l'œuvre des grands historiens du *xix^e* siècle à la lumière de la civilisation de leur temps ; le prof. Conrady enseigne l'histoire de la Chine. La quatrième section est constituée par un seul cours, mais il couronne l'édifice : le prof. Lamprecht l'a consacré à diriger des exercices sur l'histoire comparée des civilisations supérieures. A ce programme, qui d'ailleurs variera en plusieurs de ses traits à chaque semestre, viennent s'adjoindre des travaux de séminaires dirigés par de jeunes professeurs, des leçons de manipulation, etc., mille formes d'activité historique auxquelles s'emploient les 9 professeurs et les 250 étudiants que compte déjà le monastère d'historiens fondé par M. Lamprecht.

Matériellement aussi la conception du prof. Lamprecht s'est trouvée en peu de temps réalisée selon son gré : il a eu son Institut historique comme Wagner son théâtre. Dès le premier appel les dons ont afflué ; l'initiative privée en a réuni de fort considérables, les grands éditeurs saxons ont offert toutes leurs publications, l'état allemand a vu dans l'Institut du professeur Lamprecht une œuvre nationale et l'empereur lui-même l'a enrichi de ses libéralités ; de nombreux gouvernements étrangers, la France, l'Angleterre, la Belgique, la Suisse, l'Italie, la Russie, l'Amérique, le Japon, la Chine ont envoyé quelques-uns des éléments d'une admirable bibliothèque historique. Le local a été très heureusement choisi ; c'est la demeure historique des Breitkopf, la maison « à l'Ours d'or », où habita Gottsched et où Gœthe vint le voir en 1766.

Cette maison a été aménagée de manière à permettre le travail en commun et isolé tour à tour : bibliothèques et salles d'études sont suffisamment intimes pour que la collaboration entre maîtres et élèves puisse s'y établir matériellement, comme dans « ces anciens séminaires du milieu du siècle dernier, séminaire de Droysen à Berlin, de Waitz à Göttingen, tenus dans la maison même du professeur et comprenant quelques disciples choisis que le maître retenait parfois pour partager l'*abendbrod* ». L'histoire de chaque pays et chaque section de l'histoire allemande a sa bibliothèque propre. Des collections de cartes, photographies, dessins d'enfants occupent aussi des salles commodas et distinctes, et les étudiants utilisent en toute liberté ces instruments bibliographiques ou anthropologiques. Tout a été mathématiquement prévu et réglé : de la vieille maison des grands imprimeurs saxons, le premier étage est consacré à l'histoire allemande, le second à l'histoire étrangère, le troisième au séminaire spécial pour l'histoire saxonne et l'histoire des établissements humains (*Universitätsseminar*



für Landesgeschichte und Siedlungskunde) dirigé par le professeur Kœtzschke qui collabora avec M. Lamprecht à des tentatives de cartographie agraire restées célèbres.

Il est peu de fondations scientifiques qui se soient présentées dans de pareilles conditions de viabilité ; mais en même temps disons qu'il est peu d'écoles scientifiques qui aient fait d'aussi vastes promesses.

P. A.

L'Institut biblique pontifical. — Les questions d'enseignement touchant l'histoire religieuse intéressent trop vivement nos lecteurs pour que nous passions sous silence la fondation de l'Institut biblique pontifical. Muni de ses statuts par lettre apostolique de Pie X, du 7 mai 1909, le nouvel établissement ouvrira ses portes, à Rome, en novembre prochain, sous la direction du père Fonck de la Société de Jésus. C'est un épisode significatif de la question biblique brusquement posée devant Léon XIII par l'article de M^{sr} d'Hulst (*Le Correspondant*, 25 janvier 1893) et dont on n'a pas oublié les phases diverses et retentissantes comme la sentence rendue le 13 janvier 1897 sur l'authenticité du fameux verset dit des « Trois Témoins », l'année même où, pour la première fois, au congrès international de Fribourg, les savants catholiques discutèrent sur le Pentateuque. En 1902, Léon XIII, sentant la nécessité de mieux armer l'autorité romaine sur les questions d'exégèse que renouvelaient les découvertes archéologiques et les recherches historiques, nomma une *Commission pontificale biblique*. Elle était composée, sur le modèle des congrégations romaines, d'un groupe de consultants qui étudiaient les questions et formulaient leur avis, puis d'un groupe de cardinaux rendant les décisions toujours non motivées. Comme, jusqu'à ces dernières années, les séminaires italiens n'enseignaient pas l'hébreu et presque pas le grec, les cardinaux ne pouvaient se prononcer en connaissance de cause.

Pie X renforça tout d'abord l'autorité de la Commission biblique en lui attribuant le droit exclusif de conférer les grades académiques en Écriture sainte dont il créa des chaires dans les séminaires. En même temps, il annonça que les études bibliques seraient bientôt pourvues d'un établissement d'enseignement supérieur. La promesse est aujourd'hui tenue et voici, d'après le correspondant romain, toujours bien informé, du *Journal des Débats* (21 août 1909) qui signe M. P., le résumé du programme récemment publié et les appréciations qu'il suggère dans les milieux intéressés : « Le document pontifical qui décrète la fondation du nouvel Institut Biblique attribue au Préposé général de la Société de Jésus le soin de désigner le directeur au choix du Pape, et le droit de nommer lui-même tous les professeurs¹. Dans la même Lettre Apostolique se trouvent définis le but et le caractère de l'institution que

1) Lettre *Vinea Electa*, § 8 et 13.

les Jésuites sont appelés à diriger. La nouvelle école biblique est internationale : elle groupera des élèves venus de tous les pays pour étudier à Rome la doctrine officielle touchant les Livres Sacrés : réguliers et séculiers y auront accès. On se proposera : 1° de former des professeurs et des écrivains qui fassent des sciences bibliques l'objet spécial de leurs études ; 2° de fournir aux étudiants et aux amateurs studieux les moyens de s'instruire dans ces sciences ; 3° de défendre, contre les erreurs modernes, la saine doctrine catholique à l'égard des Livres Saints, de la développer et de la répandre par des publications populaires et par des conférences destinées au grand public. Pour réaliser les diverses parties de ce vaste programme, on prévoit la fondation d'une Bibliothèque et d'un Musée bibliques ; l'École publiera régulièrement : 1° des *Acta* ; 2° des *Commentationes* ; 3° des *Scripta*, destinés à faire connaître les résultats de ses travaux. La vulgarisation des sciences bibliques est un des points du programme sur lesquels on insiste particulièrement : on y pourvoira par des publications spéciales, et par des conférences accompagnées, s'il se peut, de projections lumineuses¹. Enfin, on s'efforcera, par tous les moyens, de faire de l'Institut de Rome le centre catholique des études relatives aux Livres Saints.

« On n'a pas attendu que l'Institut biblique soit inauguré pour engager, au sujet de sa création et autour de son programme, des discussions très vives ; et il semble que jusqu'ici plus de voix se soient élevées pour la critique que pour la défense. La nouvelle création de Pie X est accueillie avec méfiance et interprétée dans le sens le plus défavorable. Un mouvement d'opposition se manifeste à Rome aussi bien qu'à l'étranger, et ceux mêmes qui défendent ordinairement toutes les initiatives du Saint-Siège ne cherchent point à le nier. Il est intéressant d'en éclaircir les raisons.

« La préférence accordée aux Jésuites explique, dans une certaine mesure, le mécontentement des ordres rivaux et celui du clergé séculier. On avait espéré que le Saint-Siège ferait place à plusieurs tendances plutôt que d'en favoriser une seule. La collaboration de directeurs et de professeurs choisis dans des milieux différents, formés à diverses écoles, eût donné au nouvel Institut un caractère plus large et plus conforme au but hautement scientifique qui lui est assigné. On pensait que pour organiser un enseignement modèle de toutes les sciences qui se rapportent à la Bible, ce n'était pas trop de faire appel à toutes les compétences catholiques, du moins à toutes celles dont s'honorent les deux clergés. Or, l'ordre de Saint-Benoît et celui de Saint-Dominique comptent l'un et l'autre des hommes dont la science est universellement reconnue. L'école de Jérusalem, que les Dominicains ont fondée, aurait pu servir de modèle à celle qu'on vient de créer à Rome, et les travaux du Père Lagrange et de ses élèves contribuent chaque jour à l'avancement des

1) Voir pour tous ces détails, *Osservatore Romano*, 30 mai et 4 juillet 1909 ; *Civiltà Cattolica*, 19 juin 1909.

sciences bibliques. Néanmoins, le Saint-Siège avait jugé bon d'écarter du nouvel Institut Bénédictins et Dominicains, et n'avait même tenu aucun compte des efforts récents que ces deux ordres avaient accomplis à Rome, en vue d'y favoriser les hautes études des ecclésiastiques. Bien plus, le Vatican laissait entrevoir les motifs de cette exclusion ; on se défiait des idées trop libérales et trop indépendantes professées par les Dominicains ; et si l'on tolérât encore les publications scientifiques du Père Lagrange, ce n'était point qu'on en approuvât l'esprit. On estimait, au contraire, que les Jésuites offraient toutes les garanties de modération et de soumission, et que la direction qu'ils donneraient à l'Institut biblique serait exactement celle que voulait le Saint-Siège.

« Le choix que Pie X a fait du Père Fonck pour présider aux destinées du nouvel Institut fait aussi l'objet de commentaires peu bienveillants. Le Père Fonck était professeur à l'Université d'Innsbrück. Ses continuelles intrigues et son goût très vif pour la politique le rendirent insupportable au gouvernement de Vienne qui exigea son rappel. Le nouveau directeur n'est guère connu des savants que pour quelques travaux sur la flore de Palestine ; par contre, il est fort redouté dans les milieux ecclésiastiques de Rome pour son esprit de cabale et pour son intransigeance. En un mot, le nom du Père Fonck n'est pas fait pour rassurer les inquiets ou rallier les mécontents.

« Enfin, l'on se demande si la nouvelle création du Saint-Siège est inspirée par un réel souci de réforme et de progrès, ou par une arrière-pensée d'intransigeance et de centralisation. S'agit-il d'organiser enfin dans les écoles pontificales un enseignement méthodique et moderne, ou bien d'attirer à Rome les élèves des établissements catholiques étrangers ? On évoque l'ensemble des mesures édictées par l'autorité romaine depuis cinq ou six ans ; on songe à la vieille défiance qu'inspirent en France certains Instituts, en Allemagne certaines Facultés de théologie ; on se rappelle les cours interdits, les professeurs suspendus, révoqués ou condamnés. Les commentateurs officieux observent eux-mêmes que la réforme de Pie X ne se rattache qu'indirectement au dessein primitif de Léon XIII, et ils expliquent que des circonstances nouvelles et la menace de nouveaux dangers ont pu recommander au Saint-Siège l'usage de procédés nouveaux ; ils inclinent à voir dans la lettre *Vinea Electa* un succédané du décret *Lamentabili* et de l'Encyclique *Pascendi*. »

DÉCOUVERTES

Nécropole mycénienne à Céphalonie. — M. Kavvadias a découvert dans cette île des monuments funéraires comparables à ceux de Mycènes (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr.*, 1909, p. 382-391). Les observations exactes sur le mode d'ensevelissement à l'époque mycénienne étant rares, il

importe de noter que, dans ces tombes en bon état de conservation et ayant été utilisées jusqu'à l'époque mycénienne la plus récente, il n'y a aucun exemple d'incinération. Les corps sont toujours plus ou moins accroupis, les uns sur le côté droit, les autres sur le côté gauche, d'autres sur le dos, d'autres face contre terre. « On les avait mis dans la tombe sans ordre, dans une position naturelle, celle probablement où ils étaient morts ».

Fouilles américaines à Samarie. — Sous la direction du professeur D. G. Lyon, une mission américaine a entrepris de fouiller l'ancienne capitale du royaume d'Israël fondée par Omri. Un rapport sommaire a été publié dans *The Harvard theological Review* de janvier 1909 et le P. Vincent, après une visite du site, a signalé dans *Revue Biblique*, 1909, p. 435-445, les résultats de cette première campagne. On croit, dans un sondage en tunnel, avoir atteint l'enceinte fortifiée de la ville israélite. Sur une hauteur, on a commencé le déblaiement d'un temple d'époque gréco-romaine remanié à trois reprises.

Une dédicace à « Astarté Palestinienne », trouvée à Délos. — Un autel cylindrique exhumé, en août 1907, auprès de l'édifice dit « hypostyle » à Délos, porte une inscription grecque de sept lignes que M. Clermont-Ganneau a commentée devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 307 et suiv.) : « A Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie, divinités exauçantes, Damôn, fils de Démétrios, originaire d'Ascalon, ayant été sauvé des pirates (a fait cet) ex-voto. Il n'est pas loisible d'offrir en sacrifice de la chèvre, du porc, de la vache. » Le texte est rapporté au 1^{er} siècle avant notre ère. Si la lecture n'offre aucune incertitude, l'interprétation ne laisse pas d'être difficile. Zeus Ourios, le maître du vent favorable, est l'auteur par excellence du sauvetage ; mais l'Ascalonite avait encore invoqué ses dieux locaux : Astarté Palestinienne et Aphrodite Uranie. Cette dernière est connue par un passage d'Hérodote (I, 108) qui donne quelques indications sur le sanctuaire de cette déesse à Ascalon et prétend en faire le prototype de l'Aphrodite grecque ; mais que désigne au juste l'épithète de *palestinienne* portée par la première ? Sans méconnaître ce qu'elle a de fragile, nous avancerons une hypothèse. A l'époque gréco-romaine, deux déesses jouissent à Ascalon d'une vogue particulière : l'Astarté phénicienne ou Aphrodite Uranie et une déesse assez voisine quoique distincte, Derceto ou Atargatis dite encore la Déesse syrienne¹. Ne serait-ce pas cette dernière que Damôn désigne sous le vocable d'« Astarté palestinienne », en prenant l'ethnique au sens de « syrienne » ? — L'interdiction de sacrifier certains animaux a été remarquablement mise en valeur par le savant professeur au Collège de France. Le texte porte : Οὐ θεμιτὸν δὲ προσάγειν αἰγίον, ὕϊκον, βοὸς θηλείας et M. Cl.-G. a montré que si l'interdiction s'applique à la vache seule, non au taureau et au bœuf, elle englobe in

1) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 98 et suiv.

genere les deux espèces caprine et porcine. Malheureusement, l'inscription ne nous dit pas si ces interdictions se réfèrent au culte de l'une ou l'autre divinité.

Antiquités chrétiennes d'Asie Mineure. — M. H. Grégoire rend compte d'un voyage fructueux dans le vilayet de Sivas et le sandjak de Césarée qu'il a accompli en 1907 (*Bullet. de corresp. hellén.*, 1909, p. 1-169). Un volume des *Studia Pontica*, que dirigent MM. Fr. Cumont et Anderson, sera consacré aux inscriptions, un supplément donnera les itinéraires relevés par M. Baar, enfin une publication spéciale sera consacrée aux églises rupestres de Cappadoce. Notons les principales découvertes qui intéressent les antiquités chrétiennes. Dans les environs de Turkhal (*Gazioura-Ibora*), au sud d'Amasia, on a retrouvé le monastère des Quarante Martyrs où furent transportées les reliques des quarante soldats de la XII^e légion (*Legio Fulminata*) qui souffrirent pour la foi à Sebaste (Sivas). C'est aujourd'hui un couvent de derviches (*tekké*) dans le village de *Kyrklar* (Les Quarante) qu'il faut identifier avec l'antique Sarin. — Près de Comana, le couvent de *Bizeri* renfermerait d'après la tradition arménienne le tombeau de saint Jean Chrysostome. M. Grégoire a constaté la mystification : la cuve empruntée à un sarcophage antique est fermée par un fragment de corniche tiré des ruines de Comana. — En allant de Sivas à Césarée, le temple de Roum-Digin a été étudié : c'est le seul monument antérieur aux temps byzantins qui soit resté debout dans toute la Cappadoce. — Une stèle funéraire employée comme linteau de porte, gravée à l'époque chrétienne d'une formule prophylactique contre le mauvais œil, prouve l'emploi nettement talismanique de la formule liturgique *ἄγιος ὁ Θεός*. Par là est confirmée la théorie de M. Perdrizet (*Revue des Études grecques*, 1904, p. 350 et suiv.) sur l'isopsépie des sigles **ΧΜΓ**.

En ce qui concerne les curieuses églises rupestres de Cappadoce, les relevés de M. Grégoire ont souvent recouvert ceux du P. de Jerphanion et de M. Hans Rott (voir *RHR*, 1909, I, p. 140). Aussi le savant helléniste a-t-il, sur ce point, réduit son rapport à quelques renseignements relatifs à des monuments qui ont échappé à l'attention de M. Rott. La plupart des inscriptions ont été reprises et les lectures améliorées.

Dans une région plus occidentale, en Bithynie, M. F. W. Hasluck (*British School Annual*, t. XIII, p. 285-308) a relevé nombre d'églises et d'inscriptions byzantines dont les plus anciennes ne sont pas antérieures au viii^e siècle.

Il faut signaler particulièrement un monument chrétien conservé au musée de Brousse — le plus important des musées provinciaux de l'empire ottoman — et publié par M. Mendel (*Catalogue du Musée de Brousse dans Bulletin de corresp. hellén.*, 1909, p. 342 et suiv.). C'est le reliquaire de saint Trophime d'Antioche de Pisidie qui subit le martyre à Synnada sous Probus (276-282). M. Mendel incline à dater ce reliquaire du commencement du iv^e siècle et même de la fin du iii^e siècle. M. Grégoire confirme les déductions de M. Mendel

par des raisons d'autant plus intéressantes qu'elles nous font pressentir les très importantes conclusions que dégagera l'établissement du *Corpus* des inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure qui compte M. Grégoire parmi ses collaborateurs les plus actifs : « J'ai vu, au musée de Brousse, le curieux monument de Trophime, et j'incline à croire que l'inscription est bien du III^e siècle. Autrefois, on aurait pensé sans doute qu'un texte épigraphique attestant le culte d'un martyr devait être forcément postérieur à la paix de l'Église ; mais les inscriptions récemment publiées prouvent qu'en Phrygie, surtout, certaines populations, dès le III^e siècle, professaient la foi chrétienne avec une hardiesse extrême ; les stèles avec la formule $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\iota \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omega$ dont M. Cumont ne connaissait en 1895 que trois exemplaires, se sont multipliées ; plusieurs évêques du III^e siècle sont nommés par les inscriptions ; le symbole chrétien par excellence, la croix simple, se rencontre avant le chrisme et la croix monogrammatique sur le fronton des stèles ; en Phrygie, en Isaurie, les persécutions antérieures à celles de Dioclétien interrompirent à peine la paix religieuse dont jouissaient les communautés chrétiennes. »

Catacombes d'Hadrumète. — M. Leynaud poursuit les fouilles dans les catacombes d'Hadrumète découvertes il y a cinq ans. Il publie quelques épitaphes dans son rapport à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 282 et suiv.) et annonce la découverte dans le sol d'une grande chambre, de deux mosaïques avec sujets sur lesquelles il enverra de plus amples détails après déblaiement complet.

Dans la basilique vaticane. — *Les Débats* du 10 août tirent d'une correspondance de Rome les détails suivants sur des découvertes archéologiques qui viennent d'être faites dans la basilique vaticane : « Le renouvellement du pavé de marbre a amené la mise au jour de fragments nombreux, couverts d'inscriptions ou de figures décoratives. On n'ignorait pas au surplus que, pour former le pavé multicolore de la basilique actuelle, les artistes et architectes de la Renaissance n'avaient pas hésité à briser les monuments de l'antique basilique et retournant les marbres, à scier les monuments, sans aucun respect pour l'antiquité, sans aucun soin pour les inscriptions si précieuses pour l'histoire. Or, en relevant les dalles de la chapelle Sainte-Pétronille, on a trouvé, couchés à l'envers et enfoncés dans la chaux, où ils ont laissé leur empreinte, plusieurs marbres précieux, non seulement par la matière, mais par les motifs sculpturaux dont ils sont ornés. L'un de ces fragments semble appartenir à la bonne époque classique, un autre est de style byzantin ou roman et doit avoir servi probablement d'*antependium* à quelqu'un des autels de l'antique basilique. Un autre, enfin, porte une inscription sépulcrale d'un capitaine du château Saint-Ange, datée de 1525, et par là même antérieure d'à peine deux ans au fameux sac de Rome par le connétable de Bourbon.

« Ces fragments ont été soigneusement recueillis dans un dépôt spécial qui

s'enrichira certainement de nouvelles richesses, ces découvertes qui viennent d'être faites sur un espace aussi restreint permettant, en effet, d'espérer qu'il s'en fera beaucoup d'autres encore et non moins précieuses au triple point de vue de l'art, de l'archéologie et de l'épigraphie. L'économe de la fabrique de Saint-Pierre, Mgr di Bisogno, a d'ailleurs donné, en prévision de nouvelles découvertes, des ordres intelligents et sévères pour que les moindres fragments, même douteux, fussent soigneusement recueillis et réservés à l'étude des connaisseurs. Profitant du renouvellement du pavé, il a même autorisé des sondages qui pourront donner lieu à de nouvelles surprises et d'un autre ordre. Ainsi, en creusant dans le centre de la chapelle de Sainte-Pétronille, on a retrouvé les murs antiques qui appartiennent à l'ancien monastère des saints Jean et Paul, situé au chevet de la basilique ancienne. Les sondages continueront et seront très intéressants lorsqu'on arrivera à la chapelle opposée dédiée aux papes du nom de Léon, sous laquelle, à une certaine profondeur, existe une source d'eau limpide. »

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Déchelette étudie *Le culte du Soleil aux temps préhistoriques* (Rev. archéol., mai-juin 1909). Le sujet est des plus difficiles car rarement, comme en présence du chariot de Trundholm (cheval trainant un disque, le tout posé sur un chariot en bronze à six roues), dont la destination religieuse n'est pas douteuse. on peut affirmer qu'on est en présence d'une représentation religieuse solaire. Le savant palethnologue étend ingénieusement le cercle de ses recherches en remarquant que « chez les non civilisés, l'homme qui peint, grave ou sculpte, poursuit un but utilitaire et c'est pourquoi ses peintures, ses gravures et ses sculptures sont le plus souvent l'expression de ses conceptions religieuses. » Ainsi, il reconnaît sur un bandeau d'argent de Syra le même motif que plus haut du disque solaire trainé par le cheval, lointain prototype du char solaire dont la fortune fut si grande en Grèce. Moins heureuse nous paraît l'explication des navires gravés sur des vases prémycéniens de Syra comme barques solaires pilotées par le dauphin, et cela par la raison que l'extrémité la plus relevée doit figurer la poupe et non la proue et que, par suite, le poisson porté en haut d'une hampe est situé à l'arrière : loin de montrer la route, il tourne le dos à la direction du navire ¹. Il est vraisemblable que ces barques n'ont rien de « solaire » et que le poisson figuré, quelle que soit la valeur religieuse qu'on voudra lui attribuer, était l'insigne distinctif de la tribu — ou d'une tribu — prémycénienne fixée à Syra. Mais ces divergences d'appréciation dans le détail ne sauraient compromettre la thèse de l'auteur qui croit pouvoir

1) Voir *Revue de l'École d'Anthrop.*, 1906, p. 127 et suiv.

« affirmer que, du nord au sud et de l'est à l'ouest, les peuples primitifs de l'Europe, à en juger par les vestiges matériels de leur civilisation, furent de fervents adorateurs du soleil, principe de vie et source de fécondité ». M. Déchelette se défend de tout exclusivisme à la façon de Max Müller et sa réserve est d'autant plus en situation que la documentation archéologique touchant les cultes préhistoriques est encore très pauvre et peu significative. Ainsi ne permet-elle pas de déterminer le rapport qui unit le cheval au soleil.

— M. A. Foucher a publié une remarquable étude d'iconographie religieuse, abondamment illustrée, *Le « Grand Miracle » du Buddha à Çrāvastī* (*Journal Asiatique*, janv.-fév. 1909), sur les miracles jumeaux par lesquels Çākyamuni triomphe de six chefs de sectes, ses rivaux. « Le Bienheureux accomplit successivement, sur l'invitation directe et deux fois répétée du roi Prasenajit, deux sortes de miracles : tout d'abord il fait voir ce qu'on appelle en termes techniques le *yamaka-prātihārya*, lequel consiste à se promener au milieu des airs dans des attitudes variées en faisant jaillir alternativement des flammes ou des ondes de la partie supérieure ou inférieure de son corps ; en second lieu, multipliant jusqu'au ciel et dans toutes les directions des images de lui-même, il prêche sa loi. » C'est ce dernier « grand miracle » qui a le plus tenté les artistes hindous et qui les a conduits à multiplier ces figures de Buddhas posées sur des tiges de lotus ramifiées à la façon de nos arbres généalogiques. M. Foucher donne ainsi l'explication de ces compositions où l'on ne voyait que débauche d'imagerie décorative : ce sont des représentations plus ou moins amplifiées du « grand miracle » de Çrāvastī. « Aussi bien est-ce là, si l'on y songe, la seule façon orthodoxe d'expliquer la présence simultanée de plusieurs Buddhas sur un même tableau, alors qu'une loi absolue veut qu'il n'y en ait jamais plus d'un seul à la fois dans chaque système du monde ».

— M. Barth a présenté à l'Académie des inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 392 393) un curieux ouvrage d'un savant brahmane mahratte, Bāl Gangādhār Tilak, intitulé *The Arctic Home in the Vedas, being a new key to the interpretation of many vedic texts and legends* (Poona et Bombay, 1908). L'auteur est surtout connu comme agitateur politique et actuellement il expie en exil, en Birmanie, son intervention dans les troubles du dernier congrès national. « Pour les indianistes, il est avant tout l'auteur d'*Orion*, un livre qui a fait quelque bruit, il y a une quinzaine d'années... et où il revendiquait pour la littérature védique une antiquité, dans l'Inde, de 25 à 60 siècles avant notre ère. Dans le présent ouvrage, il va beaucoup plus loin : il prétend trouver dans les textes védiques le souvenir très net de l'époque où, avec leurs frères, les autres Aryas, les Hindous habitaient le pôle Nord quelque 10 à 15 mille ans avant Jésus-Christ. » La particularité de ce travail est d'être l'œuvre d'un homme très savant, profondément versé dans les antiquités [de son pays, d'un philologue bien armé. « C'est en somme, conclut M. Barth, un curieux et très remar-

quable exemple du danger qu'il y a à vouloir bâtir de l'histoire sur de simples possibilités philologiques. »

— M. Zimmern concluait que la légende biblique de Caïn et d'Abel n'était pas d'origine babylonienne, mais palestinienne. M. Alfred Boissier est d'un avis contraire qu'il expose dans son intéressante brochure : *Les éléments babyloniens de la légende de Caïn et Abel* (9 p., Genève, Kündig, 1909). Il fonde son opinion sur ce fait que *Genèse*, IV, 7, mal expliqué jusqu'ici, s'éclaire si on en rapproche les rites divinatoires babyloniens et il semble bien, en effet, que M. A. Boissier ait résolu la difficulté. Il observe d'abord que la fin du verset est une simple glose, ce qui est parfaitement exact. Même il pourrait comprendre dans cette glose toute la seconde moitié du verset : il suffit de comparer *Gen.*, III, 16. En tenant compte de cette petite rectification, voici la traduction de M. A. Boissier : « Si tu fais bien (Yahvé s'adresse à Caïn), élévation ; si tu ne fais pas bien, à la porte le péché est couché ». Le texte primitif devait porter simplement : « à la porte le *rabîsu* ». Somme toute, le texte biblique est ainsi expliqué sans correction. Dans le vieux langage des haruspices de Chaldée, l'élévation indique un présage favorable. Quant au péché couché à la porte, c'est le mauvais génie, le mal. A l'hébreu *r-b-š*, correspond l'assyrien *rabîsu*. D'autres éléments de la légende de Caïn offrent encore des rapprochements suggestifs avec les textes babyloniens : la terre de Nôd correspond à l'assyrien *nadîtu* et doit s'entendre d'une terre couverte de ruines.

— Revenant sur une épitaphe punique mentionnant une prêtresse, publiée tout d'abord par M. Philippe Berger (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1907, p. 804), M. Eusèbe Vassel (*Ibid.*, 1909, p. 259) émet diverses hypothèses qu'on hésitera, jusqu'à plus ample informé, à accepter complètement. Nous sommes d'accord avec l'auteur pour écarter l'identification du *Genius Carthagini*, mentionné *CIL*, III, 993, avec Tanit¹, mais que *Genius Carthagini* traduise « presque littéralement » El-Qart ou Ba'al-Qart, c'est ce dont on peut douter.

— Les précieuses découvertes épigraphiques dues à M. Hugo Winckler sur le site de Boghaz-Keui, en Asie Mineure, et dont M. Fossey (*Journal des Savants*, 1909, p. 310-317) vient de donner un substantiel résumé, ont fourni la forme exacte des noms royaux hittites déjà connus par la transcription égyptienne. On a su ainsi que le roi *Maurasar* se nommait en réalité Mursil et M. Winckler n'avait pas manqué d'en rapprocher le nom du tyran de Lesbos combattu par Alcée, Myrsilos. Dans le *Journal of Hellenic Studies*, 1909, fasc. 1, M. H. R. Hall conjecture que le nom du roi hittite a passé au cocher infidèle d'Oenomaos, Myrsilos ou Myrtilos, que Pélops, dont il convoita la

1) Voir *Journal des Savants*, 1907, p. 42.

femme Hippodamie, précipita dans la mer. La légende du cocher Myrsilos serait un souvenir altéré des expéditions du roi Mursil à travers la mer Égée ; mais, à la vérité, cela n'apparaît pas clairement.

— Sous le titre **ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ**, M. Otto Weinreich a détaché, pour l'utiliser comme dissertation inaugurale, un chapitre de son important ouvrage *Antike Heilungswunder* dont il sera prochainement rendu compte ici. Le rôle de la main divine est très net chez les divinités qui procurent la santé comme Asclépios ou Hygie, chez celles qui président à la naissance comme Artémis Eilithye ou Héra. Si ces dieux réalisent le vœu de leurs fidèles par la main levée, l'imposition ou l'attouchement, c'est que la main ou parfois simplement les doigts (certains malades étaient guéris s'ils rêvaient qu'ils mangeaient les doigts du dieu ; comparer le rite de l'adoption, en Égypte, par lequel on mettait un doigt dans la bouche de l'enfant) concentrent la force magique. M. Weinreich qui rattache ingénieusement à cette croyance plusieurs épithètes divines (Epaphos, Cheiron, Dexion, Dactyloi, etc...), rappelle les mains votives particulièrement nombreuses dans le culte de Sabazios et où l'on a justement reconnu la main du dieu. Il aurait pu citer encore les mains dédiées à Jupiter Heliopolitanus. Quant à l'idole de la petite chapelle de Cnosse, c'est par méprise qu'il la décrit comme ouvrant une main et fermant l'autre, à la suite de Wolters dont il adopte l'explication symbolique. En réalité, les deux mains sont largement ouvertes, mais la main gauche apparaît de profil dans les reproductions données jusqu'ici.

— Les pénétrantes études touchant l'astrologie poursuivies par M. Franz Cumont, l'ont conduit à tracer une magistrale théorie de *La Théologie solaire du paganisme romain* dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement. Nous nous contenterons ici de signaler deux articles qui se rattachent à la même religion astrale qui fut « l'aboutissement suprême et la manifestation la plus haute du paganisme antique, qu'elle éleva jusqu'à une sorte de monothéisme ». *Le mysticisme astral dans l'antiquité* (*Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, classe des lettres, 1909) fixe les caractères du mysticisme que renferment ces conceptions venues, vers le début de notre ère, « de ce même coin de l'Asie d'où sont sorties quatre grandes religions, celle de Moïse, celle du Christ, celle de Mâni et celle de Mahomet », conceptions adoptées par les savants en tant que science, par les masses populaires en tant que mystères, devenues enfin officielles et souveraines au III^e siècle. C'est, en somme, la pensée de Posidonius d'Apamée que le savant historien des religions retrouve, avec une remarquable sagacité, à travers les auteurs anciens qui s'en sont inspirés : Sénèque, Manilius, Cicéron, Philon d'Alexandrie. Certes, quand on la suit dans les textes des philosophes et des astronomes, on est amené à conclure que « cette religion est essentiellement savante » ; mais n'est-ce pas plutôt une forme scientifique donnée à des notions populaires et primitives ?

Le second article, *La plus ancienne géographie astrologique* (*Klio*, 1909, t. IX, p. 263-273), commente un passage de Rhétorios l'Égyptien se référant à Teukros le Babylonien et publié par M. Franz Boll. Chaque pays connu de l'auteur est placé sous l'égide d'un des animaux du zodiaque. M. F. C. Burkitt de Cambridge a très heureusement proposé de reconnaître ces éléments de géographie astrologique dans la seconde vision de Daniel (Daniel, VIII) où le Bélier figure le roi des Perses et des Mèdes alors que le Bouc cornu représente le roi des Hellènes, c'est-à-dire la dynastie des Séleucides. Car, dans la théorie astrologique, la Perse est soumise au Bélier et la Syrie au Capricorne.

On doit encore à l'activité de M. Cumont une deuxième édition de son excellent ouvrage : *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXIV. Paris, Leroux, 1909). Le texte a subi peu de changements, sauf dans le chapitre sur la Syrie, mais les notes ont été soigneusement remaniées et tenues au courant¹. Dans ce livre destiné au grand public lettré, l'auteur a versé l'érudition la plus précise et la plus étendue.

— Notre collaborateur, M. Adolphe J.-Reinach a donné dans la *Revue des Idées* (15 mai 1909) une intéressante vue d'ensemble sur *Les Cultes romains et gréco-romains dans les provinces latines de l'Empire romain*, fondée sur le premier volume de l'ouvrage de M. J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain*. Le rôle de la religion romaine dans les provinces est ainsi défini : « Cette religion, déjà pénétrée elle-même d'influences grecques et orientales quand s'établit l'Empire, a été un merveilleux instrument d'assimilation et d'union, comme le ciment inébranlable qui a permis de lier entre elles les pierres disparates de l'édifice impérial. Sans grandeur et sans poésie en lui-même, ce sont ces défauts mêmes qui ont permis au panthéon romain de jouer, entre les dieux des diverses nationalités de l'Empire, ce rôle de ferment d'unité que quelques exemples mettront en lumière. »

Un article du même auteur traite de *La Flèche en Gaule, ses poisons et ses contre-poisons* (extr. de *l'Anthropologie*, 1909), sujet plus spécialement ethnographie, mais où les contacts avec les cultes sont nombreux : rôle du corbeau en tant qu'animal sacré, rôle du chien comme animal-attribut de la divinité expliquant l'emploi de son sang comme remède contre les poisons sagittaires, et la conclusion à « l'existence, au moins dans la Gaule du N.-E., entre le Rhin, la Seine et la Saône, d'un dieu à l'Arc à côté du dieu au Maillet et du dieu au Poignard ». Les monuments qui ont trait à ces deux dernières divinités ont été réunis par M. A. J.-Reinach dans son article sur *La nouvelle déesse-mère d'Alise*, dans *Pro Alesia*, 1909.

1) On nous permettra de signaler un lapsus qui n'est pas sans conséquence. P. 364, note 49, à propos de Jupiter Héliopolitain, le texte cité de Macrobie ne porte pas : *Ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur* ; mais l'inverse : *Ritu Assyrio magis quam etc.*

— La maison Hinrichs a récemment publié la quatrième édition de l'ouvrage, classique depuis vingt-deux ans, du prof. Hermann L. Strack : *Einleitung in den Talmud* (viii-182 p., 1908). En dehors des indications les plus précises sur l'histoire, la langue et les éditions du Talmud, on y trouve une bibliographie talmudique sur les croyances, le culte, les sectes, les survivances magiques et mythiques, et ce qui peut aider à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Peu après, M. Strack a donné une seconde édition, avec traduction et notes, du traité de la Michna intitulé *Aboda Zara* ou culte des idoles (20 + 31 pages, Leipzig, Hinrichs, 1909). On sait que cet opuscule sur le culte des idoles est, en réalité, un traité des interdictions qui pesaient sur les rapports entre Juifs et païens : sa rédaction remonte au II^e siècle de notre ère. La traduction de M. Strack est la meilleure qui existe et la seule qui ait été précédée de l'établissement critique du texte. De très utiles notes orientent le lecteur, mais, au point de vue de l'histoire des religions, on regrettera peut-être que la préoccupation de pureté rituelle qui domine le traité et en constitue tout l'intérêt, ne soit pas envisagée d'une manière plus systématique. C'est le cas, il nous semble, pour la prescription d'après laquelle une païenne peut aider à l'accouchement d'une Israélite, tandis qu'une Israélite ne doit pas accoucher une païenne, de même qu'une païenne peut allaiter l'enfant d'une Israélite, mais non l'inverse. L'explication donnée, à savoir qu'on évite par là d'augmenter le nombre des adorateurs des faux-dieux n'est qu'accessoire et, d'ailleurs, aussi inefficace que contraire au prosélytisme juif de l'époque. La comparaison avec les ordonnances de l'Église au moyen âge est tout extérieure ; les conditions sont un peu différentes puisqu'ici il s'agit de persécution. Trop superficiel aussi est le commentaire de l'interdiction de commercer avec les païens trois jours avant une de leurs grandes fêtes ou lorsqu'ils se rendent à une foire annuelle tandis que les rapports d'affaires sont licites immédiatement après ces fêtes païennes. La notion qui gît au fond de ces prescriptions est celle des temps sacrés et de la sainteté, ou si l'on veut de l'impureté, qui enveloppe alors les païens. Les Juifs admettaient donc, eux aussi, que les cérémonies finales des fêtes païennes faisaient rentrer les païens dans le monde profane.

— Notre savant collaborateur, M. Paul Monceaux, a exposé récemment devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 249 et suiv.) les remarquables résultats de ses patientes recherches sur l'épigraphie donatiste laquelle, surtout dans l'ancienne Numidie, s'est notablement accrue ces dernières années. En confrontant les formules donatistes et antidonatistes, un classement en quatre groupes a été obtenu. Le premier groupe se signale par la devise des schismatiques : *Deo laudes*. On la trouve sur des piliers, linteaux, chapiteaux, etc... même des bagues. Parfois, elle est accompagnée d'un monogramme constantinien ou d'une invocation au Christ, d'autres fois, elle est suivie d'un verbe : *Deo laudes dicamus* ou *agamus*. Sur d'autres monu-

ments, les catholiques opposent aux schismatiques leur devise : *Deo gratias* ou *Deo gratias agamus*. Dans un second groupe on trouve l'écho des polémiques donatistes : les donatistes crient à la persécution, les catholiques font appel au pouvoir séculier ; quelques inscriptions se rapportent à la liturgie donatiste et aux controverses sur le baptême. Un troisième groupe, où la part du Donatisme est large, est constitué par l'épigraphie martyrologique. L'Église schismatique s'appelait elle-même « l'Église des martyrs ». Un dernier groupe, enfin, se compose des épitaphes des clercs ou de laïques dissidents. A signaler notamment la petite nécropole donatiste de Benian (Ala Miliaria), en Césarienne où l'on a relevé, avec des dates allant de 422 à 446, les épitaphes d'une martyre, de trois évêques, de trois prêtres, d'un diacre et de deux religieuses.

— M^{re} Addaï Scher, archevêque chaldéen de Séert, a fait part à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 300 et suiv.) de l'existence dans la bibliothèque de Séert de deux traités inédits dus à Joseph Hazzaya, écrivain nestorien du VIII^e siècle, d'origine persane. Ce sont les *Capita scientiae* et un livre de *Questions et réponses*. Dans la même bibliothèque on conserve une traduction syriaque du traité de Théodore de Mopsueste (V^e siècle) sur l'Incarnation dont on ne possède que quelques citations dans le texte original.

— M. René Basset poursuit la publication de ses *Apocryphes Ethiopiens*, traduits en français, par un onzième traité : *Fekkaré Iyasous* ou Explication de Jésus (28 p. Paris, librairie de l'Art indépendant, 1909). C'est un discours « mis dans la bouche de Jésus, interrogé par ses disciples, le jour de la Cène, sur les temps futurs et les circonstances qui amèneront la fin du monde. » La date de composition de cette œuvre originale éthiopienne ne peut être déterminée ; l'écriture des plus anciens mss. est du XVI^e siècle. Après une période de corruption et de troubles violents, le châtement surviendra. Un petit nombre de justes sera épargné. Ils constitueront un royaume qui sera donné à un roi, venu de l'Orient et nommé Théodore, qui régnera quarante ans. Ce dernier sera remplacé par trois rois qui régneront trente-sept ans, puis l'apparition de faux Messies signalera la fin du monde. Le jugement dernier ouvrira pour les justes la félicité perpétuelle. Le *Fekkaré Iyasous* a joui d'une grande vogue en Abyssinie et a suscité des prétendants à la couronne.

— On sait que Jacob Grimm s'est efforcé de mettre en relief la double relation des légendes héroïques avec l'histoire et le mythe. M. Andreas Heusler examine cette théorie dite des deux sources, généralement acceptée pour les poèmes héroïques germaniques, dans une communication devant l'Académie de Berlin, *Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage* (*Sitzungsber.*, 1909, p. 920-945). Sans revenir au scepticisme de Grundtvig, l'auteur est d'avis qu'on eût évité bien des erreurs et des exagérations si l'on

s'était persuadé que la poésie était l'essentiel de ces légendes et non l'accident. Au lieu des deux sources de J. Grimm, M. Heusler en reconnaît quatre auxquelles ont puisé les poètes : l'histoire, la vie privée, l'invention personnelle et le bien commun des récits antérieurs. Ce dernier lot comprend les poésies et les récits en prose de toute sorte : contes, légendes populaires, mythes, anecdotes et naturellement aussi les légendes héroïques antérieures. Mais on ne doit pas rechercher tout un mythe dans une légende héroïque, pas plus que celle-ci n'est le développement de tout un conte. Ainsi les éléments historiques des légendes germaniques sont certains tandis que les éléments mythiques sont accessoires. On ne peut dire, toutefois, que ces légendes sont nées de l'union du mythe et de l'histoire, ni qu'elles sont des mythes naturalistes et pas davantage qu'elles offrent un développement mythique du rituel. Somme toute, il faut renoncer à *interpréter* ces légendes. Chemin faisant, M. H. réfute la théorie de Wundt d'après laquelle le conte constituerait un premier état d'où sortirait la légende par adjonction d'éléments historiques, tandis que le mythe serait une conception développée du conte et de la légende, ce qui reviendrait à substituer à la double source de J. Grimm, Histoire + Mythe, la double source : Histoire + Conte.

R. D.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES SURVIVANCES DU FÉTICHISME

DANS LES CULTES POPULAIRES DE LA GRÈCE ANCIENNE¹

En cherchant à retrouver, parmi les diverses manifestations du culte populaire, les traces des vieilles croyances animistes qui, de tout temps, en ont fait comme le fonds immuable, nous sommes arrêtés par une difficulté initiale. En présence de l'inextricable fouillis de superstitions désordonnées, au milieu des esprits et des démons, des demi-dieux et des héros, des dieux domestiques, des dieux locaux, des dieux universels, avec leurs tombes sanctifiées, leurs innombrables sanctuaires et le bruit confus de leurs rites discordants, il faut à tout prix trouver un fil conducteur, et, à première vue, la tâche paraît bien ardue.

Pour mettre donc dans ces recherches l'ordre qui est indispensable, essayons de classer chronologiquement les phénomènes de la vie religieuse que nous aurons à étudier, et donnons la première place à ceux qui semblent remonter le plus haut et venir des âges les plus lointains.

Les ancêtres des Grecs ont été livrés à une époque très ancienne, tout comme le sont certaines peuplades barbares de nos jours, aux pratiques grossières du fétichisme, et ont porté leur adoration aux pierres, aux arbres et aux animaux. Tout étrange que cela puisse paraître, des souvenirs de ce passé reculé ont subsisté en Grèce jusqu'aux derniers temps du paganisme. C'est par eux que nous commencerons.

Et tout d'abord, il faut prouver ce premier point et réunir

1) Le présent article est la deuxième des leçons faites au Collège de France, en novembre 1908, en vertu de la Fondation Michonis, sur *la Religion populaire dans la Grèce ancienne*, par M. Charles Michel, professeur à l'Université de Liège, correspondant de l'Institut.

les témoignages curieux permettant de constater que, même en pleine période classique, même dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, on trouvait encore en Grèce des traces nombreuses de fétichisme. Le culte des objets matériels, des pierres, des bâtons, des poteaux informes, que les premiers habitants de la Grèce avaient pratiqué, comme le font encore les non civilisés de toutes les parties du monde, ce culte n'avait pas disparu complètement, tant s'en faut, malgré l'influence de la haute culture grecque, et on le trouvait un peu partout dans les classes inférieures, à l'état au moins de survivances irraisonnées, mais profondément tenaces.

Xénophon, au iv^e siècle avant J.-C., signale en Grèce même ces gens qui n'honorent pas les dieux, mais qui adorent des pierres, des morceaux de bois et des animaux¹.

Théophraste, à la même époque à peu près, nous peint le superstitieux : « Dès qu'il remarque dans les carrefours de ces pierres que la dévotion du peuple y a consacrées, il s'en approche, verse dessus toute l'huile de sa fiole, plie les genoux devant elles et les adore² ».

Les apologistes chrétiens ont poursuivi ce fétichisme de leurs sarcasmes, et on pourrait recueillir chez Clément d'Alexandrie³, chez Lactance et chez d'autres, bien des traits du même genre, mais il faut au moins citer un passage d'Arnobé qui avait été païen, qui avait pratiqué ce fétichisme, et qui rappelle ainsi ce souvenir : « Quand je rencontrais une de ces pierres enduites d'huile d'olive, je l'honorais comme si elle avait contenu une force latente, je lui parlais et je lui demandais du secours, à elle qui était insensible⁴ ».

Et à côté de ces affirmations générales, Pausanias est tout rempli d'exemples concrets et précis⁵.

Avec le temps, il était arrivé souvent que l'on avait donné

1) *Memorabilia*, I, 1, 14.

2) *Caractères de Théophraste*, chap. XVI (trad. de La Bruyère).

3) *Strom.*, VII, 1, 4; VII, 4, 26.

4) *Adv. Nat.*, I, 39.

5) Nous possédons d'ailleurs encore une de ces pierres sacrées. Elle a été

à ces pierres sacrées des noms de dieux de l'Olympe ; c'était un progrès, le dieu passait alors simplement pour avoir choisi l'humble pierre comme un de ses domiciles, mais l'étiquette seule était changée, et c'était bien le vieux fétiche que la foule continuait à vénérer.

A Thespies, en Béotie, on adore Éros sous la forme d'une pierre brute¹.

A Hyettos, aussi en Béotie, Pausanias a visité un temple d'Hercule, où les malades accourent pour obtenir la guérison : l'image du dieu n'y est pas sculptée avec art, « c'est, dit Pausanias, une pierre brute, *suivant l'ancienne coutume* ».

En Achaïe, à Pharae, il signale trente pierres carrées qu'adorent les habitants, et à chacune desquelles ils ont donné le nom d'un dieu. Et Pausanias ajoute : « anciennement tous les Grecs adoraient des simples pierres ».

Il est, je pense, inutile de multiplier les exemples, Pausanias en cite un grand nombre, ainsi que Plutarque, Lucien² et d'autres.

Mais il faut insister sur ce point que, comme l'avaient bien vu les Grecs eux-mêmes, nous avons bien affaire ici à un culte très ancien, un des plus anciens sans doute parmi tous ceux que nous rencontrerons. Et c'est pourquoi il est un des plus universellement répandus. Dans le nord de l'Inde, chaque village a sa pierre fétiche où réside l'esprit d'un dieu ou d'un héros³ ; et il en est ainsi en Birmanie, et en Polynésie comme chez certains aborigènes de l'Amérique du Nord⁴.

trouvée à Antibes et porte le nom divin sous lequel elle était honorée : Τέρπων αἰμί. « Je suis Terpon », dit la vieille inscription du v^e siècle avant Jésus-Christ qui y est gravée. Cf. Ch. Michel, *Rec. d'Inscr. grecques*, n° 1251.

1) Pausanias, IX, 27, 1. Cf. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* (Leyde, 1900), p. 37.

2) Le même, IX, 24, 3.

3) Le même, VII, 24, 4.

4) Charon, 22 ; Alex., 30.

5) W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Allahabad, 1894), p. 293.

6) E. B. Tylor, *La civilisation primitive* (trad. franç., Paris, 1878), II, pp. 209 et suiv.

On retrouve le culte des pierres en Égypte, au Caucase, et il a laissé des traces dans les superstitions de l'Écosse contemporaine, où, dans de nombreux villages, se trouve encore une vieille pierre sur laquelle les habitants vont verser du lait à certains jours¹.

Le culte des bétyles, ou pierres sacrées, chez les Syriens et les Arabes, est si connu, qu'il est à peine besoin de le rappeler. Mentionné déjà dans la Genèse² où nous voyons Jacob dresser une pierre sacrée et l'arroser d'huile, il a été signalé par Plin³ et par Maxime de Tyr⁴ et par Porphyre.

Mais sans insister plus longtemps sur l'universalité de cette adoration des pierres, notons aussi l'identité du culte qui leur est rendu. Partout, nous voyons qu'on répand sur elles soit du sang, soit de l'huile, plus rarement du lait.

Il y a là, semble-t-il, un trait important à retenir, car il nous montre qu'il s'agit bien d'une cérémonie religieuse, et, sans doute, celle-ci remonte à l'époque où la pierre était regardée comme le dieu lui-même et honorée à ce titre.

Après le culte des pierres brutes, un premier progrès amena celui des pierres dégrossies et taillées. C'est à ce degré de l'évolution que remontaient les images de Zeus Meilichios et d'Artémis à Sicyone. Pausanias, qui les a vues, nous apprend que le premier était figuré par une pyramide et la seconde par un cippe⁵. A Mégare, il a noté un monument du même genre : c'est une petite pyramide à laquelle ses adorateurs donnent le nom d'*Apollon Carinos*⁶.

A propos de ce nom, il semble opportun de faire tout de suite une observation sur laquelle nous aurons à revenir

1) Frazer, *Pausanias*, IV (Londres, 1898), p. 155.

2) Gen., xxviii, 18.

3) *Hist. Nat.*, XXXVII, 135 (éd. Jan.).

4) *Dissert.*, VIII, 8.

5) Pausanias, II, 9, 6.

6) Le même, I, 44, 2.

plusieurs fois. Ces épithètes, dont les noms des grands dieux de l'Olympe sont souvent accompagnés dans le culte populaire, sont presque toujours, remarquons-le bien, les noms véritables et anciens, et c'est bien plutôt le nom de l'Olympien qui devrait être considéré comme l'épithète, de même qu'il est le plus récent.

Apollon Carinos, c'est proprement sans doute, Carinos, un vieux fétiche local, dont on a cru augmenter l'importance, ou dont on a voulu s'expliquer la puissance en en faisant un Apollon. Il en est de même sans doute pour le Zeus Meilichios que nous citons tout à l'heure.

Si, dès maintenant nous insistons sur ce point, c'est que faute d'en tenir compte, on pourrait se faire, et en fait on s'est fait très souvent, une idée absolument fausse du panthéon grec.

La plupart des monographies si nombreuses qui ont étudié les grands dieux de la Grèce souffrent de ce défaut de méthode. Presque toujours, partant des différentes épithètes données à une même divinité dans les divers pays grecs, on s'est efforcé de retrouver une conception primitive et simple, dont toutes ces épithètes ont pu dériver par voie de développement logique, tandis qu'il est bien plus naturel de supposer que, dans bien des cas, ces épithètes proviennent d'associations ultérieures et artificielles, et qu'elles sont les noms véritables de divinités locales rattachées par une sorte de mode, ou de loi d'imitation, aux dieux plus connus de la religion olympienne.

Cette confusion entre le nom et l'épithète du Dieu, nous la retrouvons dans d'autres religions : dans l'Inde, en Égypte, en Italie, et nous pouvons surtout la toucher du doigt en Gaule, où elle a été signalée déjà par A. Maury¹.

Le Mars Camulus des Gaulois et leur Apollon Grannus, pour ne citer que deux exemples, quand on pourrait en relever quarante, sont certainement des dieux locaux, Camulus

1) *Croyances et légendes du Moyen-Age*, nouv. éd. (Paris, 1896), p. 4.

et Grannus, que l'on a très arbitrairement assimilés à Mars et à Apollon après la conquête romaine¹.

Quoi qu'il en soit, cet Apollon Carinos jouissait à Mégare d'une telle considération qu'à plusieurs reprises, au iv^e et au iii^e siècle avant notre ère, la ville a tenu à faire représenter sur ses monnaies la pyramide sous la figure de laquelle on l'adorait²; et le fait est très loin d'être isolé.

Nous ne pouvons naturellement citer ici tous les cas de pierres et de colonnes adorées comme des dieux, mais disons en passant que les monnaies, surtout celles de l'époque impériale, nous en font connaître plusieurs dans diverses villes de l'Asie Mineure, des îles et de la Grèce propre.

L'anthropomorphisme si caractéristique de la religion grecque et qui a progressé d'une façon si constante et si sûre, n'a pas tardé à s'en prendre aussi à ces pierres et à ces colonnes, pour les transformer peu à peu en statues.

Le premier pas fut sans doute de donner à la partie supérieure du cippe ou du pilier carré, l'aspect d'une tête humaine. C'est ce qu'on appelait, et ce que nous appelons encore, des *Hermès*. Nous savons qu'ils étaient extrêmement nombreux en Grèce à l'époque classique, et Pausanias en a encore rencontré beaucoup à Athènes, à Messène, à Pharae, à Mégalopolis, à Phigalie, et ailleurs.

Mais il faudrait se garder de croire que tous portaient la tête du dieu Hermès. Pausanias nous cite de ces piliers quadrangulaires surmontés d'une tête d'Aphrodite, d'Hercule, de Poseidon, d'Artémis, d'Apollon et de bien d'autres.

De sorte que, on le voit, à l'époque de Pausanias, on pouvait observer dans le culte grec des spécimens curieux et instructifs des diverses étapes qu'au cours des siècles l'image des dieux avait parcourues, depuis la pierre brute jusqu'aux chefs-d'œuvre de Praxitèle et de Scopas.

1) Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme* (Paris, 1906), pp. 310-12.

2) Imhoof-Blumer et Percy Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias* (Journ. of Hell. Stud., 1885, p. 55), p. 4.

Et ainsi nous pouvons vérifier sur ce point spécial la très juste observation générale de M. Ed. Meyer : « Dans la religion, nous dit-il, on peut reconnaître tous les stades que le peuple grec a parcourus pendant son histoire. Aussi, à la fin de l'époque classique, retrouve-t-on mélangés des éléments remontant aux âges les plus reculés et des conceptions tout à fait modernes¹ ». Et plus d'une fois encore nous aurons l'occasion de faire cette constatation.

Mais avant de terminer ce qu'il y a à dire du culte des pierres, il faut nous arrêter un moment à une catégorie de monuments de ce genre qui présentent des particularités très spéciales.

Ce sont des pierres honorées d'un culte dans divers sanctuaires de la Grèce, mais que, chaque fois, une légende rattachait à quelque épisode déterminé de l'histoire mythologique.

C'est ainsi qu'à Delphes, on a montré à Pausanias² une pierre de petites dimensions qu'on lui dit être la pierre même que Saturne avait dévorée au lieu de son fils Jupiter. C'est une légende qu'Hésiode rapporte dans la *Théogonie*³, et il ajoute que quand Saturne l'eut vomie, elle tomba sur la terre et fut conservée à Delphes. Mille ans après Hésiode, on la montrait encore aux pieux voyageurs.

Or Pausanias nous raconte que, chaque jour, on versait de l'huile sur cette pierre et qu'on l'entourait de bandelettes de laine aux jours de fête : c'est-à-dire qu'on lui rendait un culte et qu'on la traitait comme une pierre fétiche.

Il semble bien évident que nous avons ici un spécimen tout à fait caractérisé de mythe étiologique, de mythe né pour expliquer une particularité du culte. Et voici, semble-t-il, ce qui a dû se passer.

Il y avait à Delphes, sans doute depuis une époque très

1) *Geschichte des Altertums*, II (Stuttgart, 1893), p. 92.

2) X, 24, 6.

3) *Théogonie*, 468 et suiv.

reculée, une pierre-fétiche, objet d'un vieux culte traditionnel, car l'emploi de bandelettes sacrées est bien connu par de nombreux exemples tant anciens que modernes et même contemporains.

Quand fut venue, probablement de l'Orient, la légende de Saturne dévorant ses enfants et avalant une pierre entourée de langes au lieu de son fils Jupiter, elle dut servir à rendre raison du caractère sacré de la vieille pierre-fétiche, qui devint la *pierre de Saturne*, absolument comme, en France, une série de menhirs préhistoriques s'appellent *pierre de Gargantua*, *petit doigt de Gargantua*, comme le dolmen de Locmariaquer s'appelle la *table de la Vierge*, et comme une quantité de pierres levées (menhirs) portent des noms de saints chrétiens.

C'est certainement à la même série que nous pouvons rattacher la pierre qu'adoraient les Ænians, au sud de la Thessalie. Ils l'adoraient, nous dit Plutarque¹, parce que c'était au moyen de cette pierre que Phémios, leur chef, avait tué Hyperochos, roi du pays, et qu'il avait pu ainsi se rendre maître de la contrée. Plutarque ajoute qu'on faisait, encore de son temps, des sacrifices à cette pierre et qu'on l'arrosait de graisse fondue. C'est, encore une fois, un vieux culte fétichiste auquel est venu se superposer un mythe étiologique.

La fameuse pierre de Delphes, qu'on appelait *omphalos*, l'ombilic de la terre, et qui a été si souvent mentionnée et décrite par les anciens, depuis Pindare et Euripide jusqu'à Strabon et Pausanias, doit être placée sans doute dans la même catégorie².

Et c'est certainement de la même façon que la vieille pierre noire de la Kaaba à la Mecque, et une série d'autres

1) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III (Paris, 1908), pp. 364 et suiv.

2) *Quaest. Graec.*, 13.

3) Pindare, *Pyth.* IV, 6 avec la scolie; Eurip., *Ion*, 224; Strabon, IX, p. 419; Pausanias, X, 16, 3.

pierres-fétiches du même genre que les voyageurs ont décrites aux environs de la même ville, ont été rattachées superficiellement à l'Islamisme¹.

Mais ceci suffira pour établir qu'il existait encore au début de l'ère chrétienne, sur un grand nombre de points de la Grèce, un culte populaire des pierres qui procédait directement ou indirectement d'un très ancien fétichisme.

Il faut maintenant attirer l'attention sur d'autres catégories de vieux fétiches dont on peut noter certaines survivances à l'époque classique, ce sont les arbres et les animaux. Et d'abord les arbres. C'est un sujet très vaste : on y a déjà consacré de gros volumes et il faudrait plusieurs leçons pour en donner une idée complète. Aussi nous contenterons-nous de l'esquisser.

Mais il y a quelques points que l'on ne peut se dispenser d'aborder.

Un des derniers savants qui se sont occupés de notre sujet, M. Otto Kern², a nié qu'il y ait eu en Grèce un culte des arbres, soutenant que toujours les Grecs ont nettement distingué entre l'arbre et la divinité qui y habitait.

Éclairés comme nous le sommes maintenant par l'étude des pierres-fétiches, il me semble qu'il nous sera assez facile de comprendre comment les choses ont dû se passer.

Il est certain que le moment est venu assez tôt en Grèce où l'on s'est élevé au-dessus des grossières croyances du fétichisme, qu'on y a, de bonne heure, éprouvé le besoin de s'expliquer par des idées plus élevées le culte rendu aux objets matériels : nous venons de voir les légendes étiologiques transformer le vieux culte des pierres.

Ces légendes n'ont pu manquer non plus au vieux culte des arbres et nous allons en voir tout de suite des exemples, car le fétichisme des arbres est moins étrange et moins inexplicable que celui des pierres, et la Grèce primitive ne peut

1) Nöldeke, *Hastings' Encyclopaedia of Religion*, I (Edimbourg, 1903), p. 665.

2) Pauly-Wissowa, *Realencycl. d. class. Alt.*, III, pp. 155 et suiv.

pas l'avoir ignoré, pas plus que ne l'ont ignoré les Gaulois, chez lesquels on a relevé une inscription de l'époque romaine : *fago Deo*, au dieu hêtre¹ — pas plus que ne l'ont ignoré les Germains, les Hindous et tous les non-civilisés.

Qu'est-ce autre chose qu'un fétiche du règne végétal que ce bâton vénéré comme un dieu à Chéronée en Béotie et dont une tradition postérieure — une légende étiologique! — avait fait le sceptre d'Agamemnon? Il était conservé précieusement dans la maison d'un prêtre, et présenté tous les jours aux hommages des fidèles qui lui apportaient des offrandes de viande et de fruits². Ne sont-ce pas des fétiches que les deux poutres qui figuraient à Sparte les Dioscures³? Et la planche qui représentait Héra à Samos, au témoignage de Plutarque et de Clément d'Alexandrie⁴? Et le tronc d'arbre qui était Déméter Raria à Eleusis, comme nous le rappelle à plusieurs reprises Tertullien⁵? On pourrait allonger cette liste.

Ici encore, nous l'avons vu, des légendes postérieures étaient venues s'appliquer à ces antiques débris pour les rattacher à une religion récente, plus haute et plus spiritualisée, mais ce ne peut être une raison pour nous de méconnaître leur lointaine origine.

Pausanias cite le beau platane ombrageant une source que l'on honorait en Arcadie, parce que, disait-on, Ménélas l'avait planté avant de partir pour la guerre de Troie, et, à ce propos, notre périégète rappelle divers arbres sacrés qu'il a vus au cours de ses voyages : le chêne de Dodone, l'olivier de l'Acropole d'Athènes, celui de Délos⁶, et ail-

1) Hirschfeld, *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 1896, p. 447; Pauly-Wissowa, VI, p. 1966.

2) Pausanias, IX, 40, 11. — Cf. Diels, *Die Scepter der Universität* (Berlin, 1905), p. 11.

3) Plutarque, *De fratr. Amore*, p. 478^a.

4) *Protrept.*, 4, 46. Cf. Vogel, *Roscher's Lexicon der Mythol.*, I, col. 2107.

5) *Apol.*, 16; *ad Nat.*, 1, 12.

6) Pausanias, VIII, 23, 5. Cf. Théophraste, *Hist. Plant.*, IV, 13, 2; Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 234 et suiv.

leurs il en mentionne encore beaucoup d'autres. Il y en avait partout en Grèce, et ce rôle important que jouait l'arbre dans les cultes populaires ne doit pas nous étonner.

Quand les hommes étaient disposés à voir des âmes et des esprits dans tout ce qui frappait leur imagination, l'arbre devait s'imposer puissamment à eux.

Arbos numen habet, l'arbre possède une puissance divine, disait Silius Italicus¹ à propos du chêne de Dodone. Et M. C. Jullian, parlant du culte des Ligures dit très justement :

« L'arbre surtout était un Esprit redoutable ; car il devient gros et fort, il s'élève vers les cieux, il s'isole dans une personnalité très nette, il survit à l'homme qui l'a vu grandir². »

Et jusqu'aux derniers temps du paganisme, nous pouvons constater ce respect religieux, ou, si l'on veut, cette terreur superstitieuse, devant les beaux spécimens de la végétation forestière.

Dion Chrysostome signale encore à la fin du 1^{er} siècle de notre ère, des exemples curieux de ce culte spontané des grands chênes³, et M. de Wilamowitz dit très bien à ce propos que souvent en Grèce on voyait de pieux voyageurs s'arrêter devant un de ces beaux arbres et vivement émus par son caractère divin, suspendre une offrande à ses branches et le consacrer ainsi à l'admiration et au culte de tous⁴.

L'état d'esprit auquel le savant allemand fait allusion ici, M. Lyall, le pénétrant observateur de la vie religieuse dans l'Orient moderne, l'a retrouvé de nos jours encore en pleine Inde centrale :

« Au commencement, nous dit-il, un arbre attire le respect comme un être à craindre, doué de sensibilité et possédant une puissance mystérieuse, dont il témoigne par l'ondulation de ses branches et par des sons fantastiques. Puis les

1) III, 691.

2) *Histoire de la Gaule*, I, p. 138.

3) *Le Chasseur*, § 52. Cf. Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 1.

4) *Griechisches Lesebuch*, II (Berlin, 1902), p. 12.

arbres à fruits sont honorés pour l'excellence même de leurs produits, qu'ils accordent chaque année en quantité plus ou moins grande, suivant quelque caprice dissimulé que l'on pourra peut-être se rendre propice; plus tard une espèce particulière se trouve consacrée à un dieu célèbre; un énorme tronc solitaire devient la demeure d'un esprit impalpable et sans nom, qui peut habiter aussi un bouquet de bois sombre ou un épais fourré. Bientôt, on s'avise que ce terrain est consacré à l'une des divinités hindoues reconnues avec titres et attributs réguliers, soit que l'endroit se trouve mêlé à quelque mythe ou légende locale, soit qu'une personne pieuse y érige un temple, soit qu'un anachorète y fixe son ermitage et s'y voue à une divinité particulière¹. »

J'aime à citer, et je le ferai plus d'une fois encore, ces observations relevées dans l'Inde moderne; il me semble qu'elles éclairent souvent d'un jour très vif les phénomènes religieux du passé. « C'est que dans l'Inde, les idées aborigènes du populaire n'ont subi aucune persécution de la part des croyances dominantes, de sorte que l'enchaînement complet de ces idées se manifeste et se prête à une étude approfondie dans une seule et même province. Les pratiques et croyances diverses vivent devant nous, leur succession se produit sans interruption². »

Pour en revenir maintenant à l'opinion de M. Otto Kern, on peut donc lui accorder au moins ceci, c'est qu'à l'époque récente, dont nous nous occupons spécialement, et sauf certaines exceptions, isolées sans doute, la plupart des arbres que nous trouvons dans le culte public sont honorés en raison de particularités spéciales qu'ils présentent et parce qu'une légende en explique la sainteté. C'est le cas pour le myrte sacré que Pausanias a vu à Trézène et dont chaque feuille était percée d'un trou. La légende racontait que les

1) *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, I (Trad. franç., Paris, 1885), p. 24 et suiv.

2) Le même, *Ibid.*, p. 26.

trous provenaient de coups d'épingle à cheveux que Phèdre y avait donnés quand elle se mourait d'amour pour Hippolyte¹.

A Gortyne, en Crète, on vénérât un platane merveilleux qui ne perdait jamais ses feuilles : c'était celui qui avait abrité les amours de Jupiter et d'Europe².

Pour le culte populaire, un passage bien connu d'Apulée³ suffirait à montrer que la dévotion aux arbres était très répandue dans les campagnes, et leur caractère sacré est encore attesté par le rôle important qu'y jouent et son tronc, et ses rameaux, ses feuilles et ses fruits.

Si les trophées que le vainqueur laissait sur le champ de bataille tout chargés de dépouilles, restaient en pleine campagne sans être atteints par les voleurs, c'est, M. Reinach l'a fait remarquer récemment, qu'ils étaient protégés par la sainteté du tronc d'arbre qui leur servait de support⁴.

Le rameau vert que les suppliants tenaient à la main leur conférait aussi un caractère sacré qui les protégeait.

La couronne de feuillage, pour la même raison, marquait toujours une consécration spéciale. Elle paraît étrangère aux poèmes homériques, mais on la trouve partout dès le VI^e siècle avant J.-C., et elle remonte, à n'en pas douter, aux vieux cultes naturalistes. Cette couronne désigne ceux qui sont consacrés aux dieux, comme, par exemple, les hiérodules de Délos; elle est placée sur la tête de celui à qui ses fonctions donnent un pouvoir sacré; le théore, messenger sacré, et le poète, inspiré de Dieu, enfin tous ceux qui prennent part, à un titre quelconque, aux cérémonies du culte : les prêtres, les sacrificateurs, et jusqu'aux choreutes de la tragédie attique, qui dansent aux fêtes de Dionysos, tous portent

1) Pausanias, II, 32, 3. Cf. S. Wide, *De Sacris Troezeniorum* (Upsal, 1888), p. 86.

2) Plin., *Hist. Nat.*, XII, 11.

3) *Florid.*, L, 1. Cf. *Rev. de l'Instr. publ. en Belg.*, 1908, p. 355.

4) *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 334. Cf. Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, III, p. 166.

la couronne de feuillage qui les voue à la divinité. Et il n'est pas besoin d'insister sur le rôle que jouent dans le culte les offrandes de fleurs et de fruits, par lesquelles on semble rendre aux dieux une sorte de dîme de ce qui leur appartient.

Mais nous avons d'autres témoignages encore de la sainteté des arbres ; ce n'est pas seulement pour l'honorer, que le fidèle s'approche de l'arbre où il croit sentir un dieu, c'est aussi pour lui demander la connaissance de l'avenir.

Sans doute parce qu'il est directement en contact avec la terre, qui est la mère des songes et des présages, dès la plus haute antiquité, nous voyons les peuples les plus divers s'adresser à l'arbre pour en obtenir des oracles.

Hérodote nous apprend que les Scythes se servaient de baguettes de saule pour exercer la divination, ou aussi d'écorces de tilleul¹. Tacite, dans la *Germanie*, décrit de la façon suivante, un procédé très semblable usité chez les Germains :

« Il n'est pas de pays, où les auspices et la divination soient plus en crédit. Leur manière de consulter le sort est très simple : ils coupent une baguette à un arbre fruitier, et la divisent en plusieurs morceaux qu'ils marquent de différents signes, et qu'ensuite ils jettent pêle-mêle sur une étoffe blanche. Le prêtre de la cité, si c'est l'État qui consulte, le père de famille lui-même, si ce sont des particuliers, invoque les dieux, et, regardant le ciel, il lève trois fois chaque morceau et fait son pronostic d'après le signe dont il est empreint² ».

En Italie, on se servait de morceaux de bois de chêne, pour « tirer au sort », *tollere sortes*, comme on disait, et il est certain que notre coutume de *tirer à la courte paille* a là ses lointaines origines.

En Grèce aussi on trouve des traces de procédés analogues,

1) Hérodote, IV, 67.

2) Tacite, *Germanie*, 10. Cf. Mogk, *Germ. Myth.*, 2^e éd. (Strasbourg, 1907), p. 172.

et le fameux oracle de Delphes qui a rendu des oracles pendant toute l'antiquité se rattache directement à notre sujet, car la tradition nous apprend qu'à l'époque primitive, c'était par *cléromancie*, par un tirage au sort, qu'il répondait à ceux qui venaient le consulter, comme à Dodone, le célèbre chêne de Zeus répondait, nous dit-on, par le bruissement de ses feuilles.

Aux survivances du culte des pierres et des arbres, nous avons vu qu'il fallait joindre celles du culte des animaux. Pour ceux qui ne connaissent la religion grecque que par les auteurs classiques, l'affirmation peut paraître hasardée, mais il semble que ce que nous avons vu jusqu'à présent nous a disposés à admettre, même dans la Grèce de Phidias et de Sophocle, des croyances de ce genre.

Et d'abord, il y a à cela une raison générale, car cette forme particulière de fétichisme si répandue chez les non-civilisés, nous la retrouvons même chez un peuple parvenu à un haut degré de culture comme le peuple égyptien. L'exemple est classique, il a été souvent cité, depuis Hérodote qui y a insisté, et il mérite de l'être car il est significatif. C'était là, en effet, le fond même de la religion populaire en Égypte, et jusqu'en pleine époque romaine, la foule d'Alexandrie, qu'une offense à l'un des grands dieux n'aurait pas émue, se soulevait de fureur tout entière pour le meurtre d'un chat¹.

Ce culte si profondément enraciné en Égypte et ailleurs, on a fait souvent remarquer que ce n'est qu'une forme d'ailleurs très explicable de la croyance en des forces surnaturelles logées dans des objets matériels.

Les animaux sont une énigme perpétuelle pour les primitifs, avec la régularité de leurs habitudes, la sûreté de leur instinct, leur étrange façon de vivre, le bien et le mal qu'ils peuvent causer : tout cela ne leur semble pouvoir s'expliquer

1) Flinders Petrie, *Trans. of the 3^d Congress for the Hist. of Relig.*, I (Oxford, 1908), p. 192.

que par la présence d'un esprit mystérieux dont on ne s'approche qu'avec respect et qu'on prend bien garde d'irriter.

Quand les grands carnassiers, particulièrement redoutés et par suite adorés, ont été exterminés, il semble que le chat ait contribué tout spécialement à maintenir et à perpétuer le culte des animaux. Ses mouvements silencieux, ses vagabondages nocturnes, sa propension à des accès de férocité le distinguent des autres animaux domestiques, et, de nos jours encore, sa réputation douteuse survit au milieu des obscures superstitions païennes qui nous hantent toujours sous le nom de sorcellerie¹.

Le chat est d'introduction trop récente en Grèce pour qu'il ait pu tenir une grande place dans les superstitions populaires, aussi n'en trouvons-nous guère de traces : ce sont les serpents très nombreux dans tout le pays qui semblent y avoir joué le rôle principal, par la terreur qu'ils inspirent et le danger qu'ils sont à tout moment.

Théophraste, dans le texte que nous avons déjà consulté, où il rappelle certaines superstitions contemporaines, nous dit encore : « En quelque endroit de sa maison qu'il ait aperçu un serpent, il ne diffère pas d'y élever un autel », signalant ainsi une pratique dont nous avons plus d'un exemple.

Quoi qu'on en ait pu dire, et abstraction faite de l'analogie qui à elle seule nous imposerait cette conclusion, nous avons assez de textes pour nous permettre d'affirmer qu'on trouvait en Grèce des traces nombreuses d'un ancien culte d'animaux.

Élien nous dit qu'à Delphes on adorait un loup², et à Samos une brebis³, ce que confirme un texte de Clément d'Alexandrie ; à Thèbes, une belette⁴, et ainsi de suite.

Pausanias est très sobre de détails de ce genre, il faut

1) Lyall, *Mœurs rel. et soc. de l'Extrême-Orient*, I, p. 31.

2) *Nat. Anim.*, XII, 40. Cf. Pausanias, X, 14, 7.

3) *Id. Ibid.* ; cf. Clément d'Alex., *Protrept.*, II, 40.

4) Élien, *Nat. Anim.*, XII, 5.

l'avouer, mais il y a tout lieu de croire qu'il n'a pas fait connaître les exemples qu'il a dû rencontrer à cause de la grossièreté que l'adoration des animaux aurait dénotée chez ses contemporains. C'est ainsi qu'il a scrupule, il nous l'avoue, à raconter les cérémonies dont il a été témoin à l'autel de Zeus Lycaios en Arcadie : or nous savons par d'autres témoignages qu'on y faisait encore de son temps des sacrifices humains.

Mais il ne peut nous cacher qu'encore à son époque on trouvait en Grèce des dieux représentés sous forme d'animaux, et il cite lui-même de nombreuses légendes qui racontaient qu'autrefois des dieux avaient pris cette forme pour se manifester aux mortels.

Et nous voyons encore une fois apparaître ici la série des légendes étiologiques pour expliquer des épisodes devenus intelligibles de la mythologie préhistorique.

Si on adore les cigognes en Thessalie, nous dit Aristote¹, c'est parce que, au temps passé, elles avaient débarrassé le pays d'une formidable invasion de serpents. Aussi, ajoute-t-il, est-il défendu depuis lors de tuer une cigogne en Thessalie : ce serait considéré comme aussi grave qu'un homicide. Nous savons quel respect superstitieux inspirent encore de nos jours les cigognes en bien des pays, elles portent bonheur, et on les choie le mieux possible. La légende rapportée par Aristote n'a certainement pas d'autre raison d'être que d'expliquer les bons procédés que l'on avait en Thessalie pour ces utiles animaux.

Je ne voudrais pas allonger cette énumération outre mesure, car il y aurait encore beaucoup d'exemples curieux à citer, mais il faut noter les scrupules religieux qui commandaient sur divers points de la Grèce d'épargner certains poissons, et un des personnages des *Symposiaques* de Plutarque nous explique gravement que si les Pythagoriciens s'abstenaient

1) *Mir. Ausc.*, 22.

d'en manger, c'est que, grands admirateurs du silence, ils tenaient à honorer le mutisme des poissons¹.

Parfois c'étaient seulement les poissons de tel étang ou de telle rivière qu'il fallait respecter, parfois c'était telle espèce qui était particulièrement sacrée.

Mais nous ne pouvons quitter le sujet sans rappeler combien étaient nombreux les animaux divers rattachés directement au culte des divinités olympiennes ou à certains détails de leur légende : tout le monde a entendu parler de l'aigle de Zeus, de la colombe d'Aphrodite, du cheval de Poséidon, de la biche d'Artémis, et de bien d'autres encore, qui étaient devenus des symboles, destinés seulement à rappeler la puissante divinité. Mais encore une fois on ne peut douter que cette transformation ne soit postérieure et bien des indices nous permettent de croire que primitivement c'était le dieu lui-même que l'on adorait dans l'animal, et il n'est pas défendu de penser qu'en pleine période classique, la confusion pouvait et devait subsister dans l'esprit de leurs adorateurs.

Comme l'a dit très bien M. S. Reinach : « Quand on parle des religions antiques, il ne faut jamais oublier dans quelles classes sociales elles ont trouvé des croyants et des fidèles. Pour un général romain et ses officiers supérieurs, sceptiques ou athées, l'aigle de la légion n'était qu'un symbole, mais pour les soldats, c'était un fétiche, un dieu que l'on parait, que l'on arrosait d'huile, que l'on adorait, pour lequel on construisait dans le camp un sanctuaire² ».

La remarque est d'une portée générale et trouverait souvent son application en Grèce.

Elle confirme, en tout cas, notre interprétation générale de la série de faits que nous venons d'examiner en y reconnaissant des traces de fétichisme.

1) Plutarque, *Quaest. conv.*, VIII, 8 (p. 728*).

2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 79.

Faut-il aller plus loin, et expliquer ces faits religieux par l'hypothèse actuellement en vogue du totémisme?

Faut-il voir dans ce que nous savons du culte des animaux en Grèce, des survivances d'une antique croyance d'après laquelle les hommes se considéreraient comme étroitement unis et apparentés à des animaux et formant des clans distincts suivant une descendance supposée des loups, des faucons, des ours et des aigles?

Cet état d'esprit a existé en Amérique et en Australie, on nous l'affirme, et nous n'avons pas de raisons sérieuses d'en douter, sinon qu'il est toujours extrêmement difficile d'interpréter exactement les croyances de ces peuples si arriérés et si loin à tous égards de leurs observateurs.

Mais l'état d'esprit qui aurait engendré le totémisme a-t-il existé en Grèce à une époque reculée? C'est-à-dire faut-il admettre que les ancêtres des Grecs ont passé exactement par la période du totémisme, comme ont fait, par hypothèse, les ancêtres des Peaux-Rouges et des Australiens actuels?

Je dois avouer que je ne le crois pas. J'ai étudié, sans parti pris et consciencieusement, tous les faits qui se rapportent au culte des animaux en Grèce, et dont je n'ai pu apporter ici que quelques spécimens choisis, et il m'est impossible de voir qu'ils imposent cette conclusion. Fétichisme, oui, sans doute; totémisme, je ne puis l'admettre: et je suis heureux de pouvoir ajouter que dans un livre sous presse et qui paraîtra bientôt, M. Frazer, qui a tant fait pour la connaissance du totémisme, est arrivé, pour la Grèce à une conclusion identique à celle que je propose¹.

Laissant donc de côté l'hypothèse du totémisme comme insuffisamment établie, je crois que les faits connus et dont nous avons réuni quelques-uns établissent au moins ce que je voulais démontrer, qu'au début de l'ère chrétienne on

1) Cf. Toutain, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1908, I, p. 333-354 et l'opinion également fort réservée de M. Van Gennep, *ibid.*, II, p. 34 et suiv. et de MM. Hubert et Mauss, *Ibid.*, II, p. 173 et suiv.

pouvait encore noter en Grèce une foule de traces distinctes et précises d'un très vieux fétichisme, d'un culte primitif adressé depuis de longs siècles aux pierres, aux arbres et aux animaux.

Si nous avons tenu à insister sur l'un des contrastes les plus frappants qu'ait présentés le panthéon grec au cours de son histoire : la co-existence des figures idéalisées de la religion officielle et des idoles barbares si obstinément conservées au fond des campagnes dans le culte des pâtres et des laboureurs, c'est que nous avons voulu toucher, dès le début, à ce que, pour reprendre une comparaison de notre première leçon, on pourrait appeler la couche de croyances la plus profonde à laquelle nos recherches puissent atteindre.

CH. MICHEL.

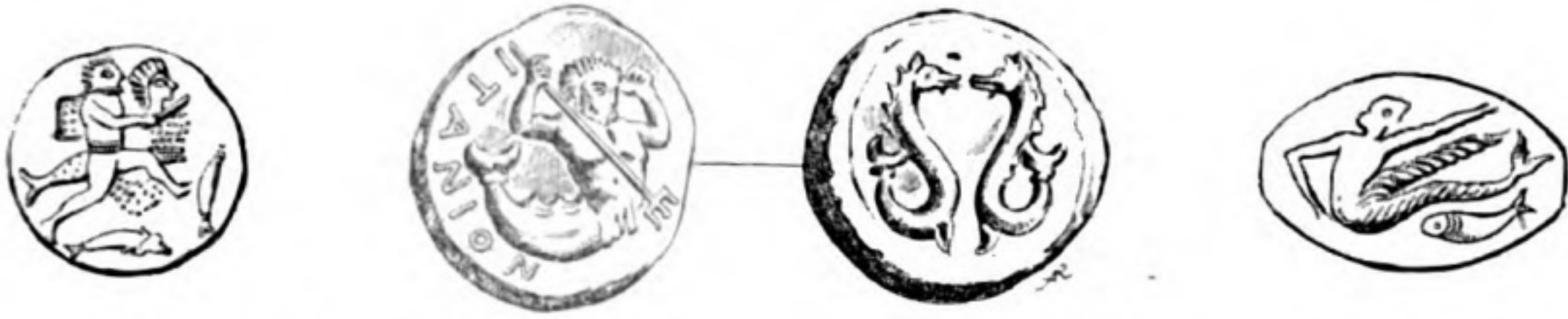


Fig. 1 a, b, c. — Le Triton des monnaies d'Itanos (cf. p. 169, n. 3) et ses prototypes égéens (cf. p. 171, n. 4).

ITANOS ET L' « INVENTIO SCUTI ».

ÉTUDES SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE

I

L'origine samnite du *scutum* paraît avoir été généralement admise dans l'antiquité. Salluste, reflétant sans doute l'opinion des érudits de son temps, fait dire à César que les Romains ont emprunté aux Samnites leurs *arma et tela militaria*¹. Que le bouclier doive être compris au premier rang de ces *arma*, il n'est pas seulement permis de le conclure des nombreux passages où l'arme défensive par excellence est désignée sous ce nom d'*arma* que les anciens ne rapprochaient pas d'*armus* mais d'*arcere*. Un exercice d'école des premiers temps de l'Empire dont un fragment mis sous le nom de Caecilius a été retrouvé dans un manuscrit du Vatican², prête à Fabius Kaeso, plus explicite encore, l'allégation que Salluste met dans la bouche de César : le *scutum* samnite n'est pas arme nationale à Rome, aurait dit, vers 265, le frère du vainqueur des Samnites, Fabius Maximus Rullianus ; ce n'est qu'au cours des

1) *Catilina*, 51, 38. Sur *arma* rapproché d'*armus* (omoplate, haut du bras), cf. Bréal, *Mém. Soc. Ling.*, IV, 82.

2) Liv., I, 42 ; XXVI, 31 ; Caes., *B. Civ.*, III, 44 ; Flor., I, 18 ; Virg., *Æn.* X, 841, XI, 196 ; Ovid., *Met.*, XI, 382 ; Lucan., I, 398, 420, VI, 529, etc.

3) Publié par Henri d'Arnim, *Hermes*, 1892, p. 125 ; inséré par E. Ofenloch dans ses *Fragmenta Cæciliæ Calactini* (Teubner, 1907), p. 220. Les faits historiques auxquels il est fait allusion dans ce fragment paraissent remonter, à travers Tite Live, à Fabius Pictor qui a pu connaître des témoins des guerres samnites.

longues guerres du Samnium que les Romains ont commencé à se servir des *scuta* et des *pila* de leurs adversaires¹. *Fas est hab oste doceri*. C'est, en effet, après la première guerre samnite, que Tite-Live place la substitution du *scutum* au *clipeus*² et c'est probablement à un des livres perdus de la 3^e décade que l'auteur de la *chreia* du Vatican avait emprunté les dires de son Kaeso. Peut-être, est-ce à la même source qu'Athénée puisait lorsqu'on le voit affirmer que les Romains ont appris des Samnites l'usage du *scutum*³, et cette tradition des grands historiens de Rome se perpétue jusqu'au dernier de ses beaux esprits, Symmaque, qui répète encore vers 385 : *arma a Samnitibus... sumpseramus*⁴.

Selon toute apparence, une opinion aussi répandue n'avait pu manquer de se trouver confirmée par Varron, la plus haute autorité des Romains en matière d'antiquités nationales, *in libris de Vita Populi Romani in quibus docet quid a quaque traxerint gente per imitationem*⁵. Ses recherches, bor-

1) Οὐκ ἦν ὁ Σαυνιτικὸς ἡμῖν θυρεὸς πάτριος... ἀλλὰ Σαυνίταις καταστάντες εἰς πόλεμον καὶ τοῖς ἐχείνων θυρεοῖς καὶ ὕσσοις ὀπλισθέντες. Pour ce qui concerne le *pilum*, à l'introduction duquel celle du *scutum* se trouve ainsi liée, je me permets de renvoyer à mon mémoire sur l'*Origine du Pilum* (Rev. archéol., 1907-8), où je crois avoir établi que le *pilum* et le *scutum*, introduits à Rome dès la fin du III^e siècle, devinrent, à la suite des guerres de Pyrrhus, les armes régulières de la légion manipulaire.

2) Liv., VIII, 8, 3. Dans le même passage à la bataille du Véséris (340), il montre les triaires, qui paraissent avoir reçu les premiers l'armement samnite, *scuto innixi*. Jusqu'à cette date Tite-Live évite de placer le *scutum* entre les mains des Romains (excepté les passages comme I, 43 où il faut voir dans le *scutum* des 2^e et 3^e classes — θυρεὸς de Denys (IV, 4) — le primitif *ancile* latino-sabin); au contraire, il décrit à plusieurs reprises dans les rangs samnites (cf. surtout IX, 40; X, 38-9) ce *scutum* qui apparaît comme l'arme caractéristique des guerriers sabelliens auxiliaires de Pyrrhus (Plutarch., *Pyrrh.*, 16; Dion., *Ant.*, XX, 1) comme des Romains ou des Samnites de Paul-Émile (Plut., *Æm.*, 20; Liv., XLIV, 33). Parmi les documents archéologiques qui permettent de contrôler ces textes, la frise du Monument de Paul-Émile à Delphes est étudiée à ce point de vue dans mon article sur *Delphes et les Bastarnes*, dans le *Bull. de Corr. Hell.* de 1910.

3) Ath., VI, p. 273 (c. 103) : καὶ παρὰ Σαυνιτῶν δὲ ἔμαθον θυρεοῦ χρῆσιν.

4) Symm., *Epist.*, III, 14 (p. 73 de l'édition Seeck).

5) Servius, *ad Æn.*, VIII, 176. J'ai réuni, dans le travail cité (*R. arch.*, 1907,

nées aux institutions de Rome, ne suffirent bientôt plus aux Romains de l'Empire. Il fallait, pour leur plaire, qu'on attachât, à chaque invention, de quelque origine qu'elle fût, un nom particulier et qu'il n'y eût pas de trouvaille, des travaux du labour au jeu de l'oie, dont on ne pût leur décliner l'auteur. C'est pour contenter cette véritable manie que, dans son curieux septième livre, Pline résume, selon le goût de ses contemporains, les données de ces *Catalogae Heurematum* que les Grecs, depuis Aristote, s'occupaient à établir¹. Saisissant avec empressement cette occasion pour humilier leurs vainqueurs, les *Graeculi* paraissent s'être fait un plaisir de ne laisser à aucun Italien le bénéfice d'une invention, si insignifiante fût-elle. Il en fut de même alors des légendes de Rome; et je crains fort que la plupart des fables grecques connues seulement par des auteurs de cette époque, où M. Pais voit les prototypes des légendes romaines, n'aient été inventées ou transformées par Alexander Polyhistor et ses émules pour attester l'origine hellénique de tout ce dont les Romains se faisaient gloire.

Le patriotisme romain de Pline ne pouvait s'accommoder d'une pareille tendance. Aussi le voit-on s'efforcer à introduire dans son catalogue, en s'autorisant des recherches de Varron², sinon des Romains de pure lignée, du moins certains de ces éponymes étrusques ou italiotes, héroïsés à la mode grecque : Tyrrhenus qui aurait inventé le *pilum* et les javelots

II, p. 140 et 154) les indices qui portent à ranger Varron parmi les partisans de l'origine samnite du *scutum* et du *pilum*.

1) M. Kremmer, *De Catalogis heurematum*, Leipzig, 1890 et Wendling, *De Peplo Aristotelico quaestiones selectae*, Strasbourg, 1891. Depuis ces deux dissertations où l'on ne trouve rien sur la question de l'*inventio scuti*, on peut mentionner le travail de S. Reinach sur l'*Inventio Ancorae* (*Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 250) et l'étude du même auteur sur la découverte de l'étain prêtée à Midas comme celle de l'ancre (*L'Anthropologie*, 1899; *Cultes*, III, 322). L'invention du fer d'après le proverbe *Κελμὶς, ἐν σιδηρῷ* a fait l'objet de notes de P. Roussel, *R. de Philologie*, 1905, p. 292 et de H. Grégoire, *ibid.*, 1908, p. 192.

2) Varron paraît s'en être occupé in *Admirandis* (Arnobe, *Adv. Nat.*, VI, 3); cf. Wendling, *Hermes*, 1893, p. 349.

légers; Pisaeus, son fils, les armes de chasse, la trompette et les éperons de navire; Aulétès, fils de Mantô, fondateur de Pérouse, la flûte, aussi nationale en Étrurie que la trompette.

Parfois, tout en conservant le nom de l'inventeur grec, on tenta de le transformer en héros indigène au prix des plus étranges compromis. L'*inventio scuti* va nous fournir un exemple instructif de cette méthode.

II

Que ce soit oubli de Pline ou étourderie d'un de ses copistes, toujours est-il que la découverte du *scutum* ne se trouve nulle part mentionnée dans son œuvre. Heureusement, les sources auxquelles il a puisé furent-elles largement mises à contribution par les Apologistes chrétiens. Profitant des divergences des heurématologues, il leur fut facile de se forger, grâce à elles, une arme à double tranchant contre l'orgueil des maîtres de l'*orbis romanus* : non seulement, proclament les Apologistes, toutes les inventions dont la civilisation romaine est si fière sont dues à des étrangers, Grecs, Asiatiques, Barbares, mais l'incertitude qui enveloppe toujours ces questions d'origine permet de diminuer les titres des divers personnages assignés à chaque invention pour en reporter toute la gloire au dieu de la Genèse. Aussi, dès le *Discours aux Grecs*¹, voit-on les Apologistes aiguïser cette arme pour les besoins de leur cause. Développant, quarante ans après, cette liste des inventions, Clément d'Alexandrie caractérise ainsi celle du bouclier : Ἰταλὸν τε, Σαυνίτης οὗτος ἦν, πρῶτον θυρεὸν κατασκευάσαι², ce que répète littéralement, un siècle plus tard, Eusèbe dans sa *Praeparatio Evangelica* (X, 6, 15). Comme on ne connaît aucun Samnite du nom d'Ilanos,

1) Cf. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* (Paris, 1903), p. 38. Avec Funk et Bardenhewer je descendrais au moins jusqu'en 165 la date de la composition des Discours quo Puech, avec Kukula, place en 171/2.

2) *Stromata*, I, 75. Cf. les notes des éditions Migne, Dindorf, Gaisford et Stählin (1906). Sur les sources des *Stromata*, cf. Gabrielson, *Ueber die Quellen des*

les rares éditeurs qui se sont occupés de ce texte ont mis en avant deux systèmes pour en résoudre l'énigme : ou bien

Clemens Alexandrinus (Upsal, 1906), et mon c.-r. de la *Rev. Et. gr.*, 1908, 223. Gabrielson, ainsi que Kremmer, me paraît attacher trop d'importance à tous les noms que Clément cite comme sources en tête de son chapitre : Aristote, Théophraste, Straton, Antiphanès, Philodemos, Aristodemos, etc., noms qu'on retrouve dans le chapitre correspondant de Pline. Pour toutes les inventions dont on peut montrer qu'elle ressortent à la tradition d'Aristote, on peut admettre qu'il connut, directement ou indirectement, le *Περὶ Ἑυρημάτων* où Straton de Lampsaque, pour répondre à un ouvrage semblable d'Éphore, résuma les recherches des péripatéticiens à ce sujet. S'opposant à Éphore, qui paraît avoir repris contre Aristote le système des Hécatee et des Hellanicus (qui attribuait toutes les grandes inventions aux Orientaux, Phrygiens, Lydiens, Perses et surtout Égyptiens), Straton n'a guère dû revendiquer pour les Italiens les inventions dont il essayait d'enlever la gloire aux Asiatiques pour la donner aux seuls Grecs : ce n'est donc pas chez lui que Clément aura vu que Tyrrhénus a inventé l'haruspicine, les Étrusques la trompette, les Siciliens la phorminx et un Samnite le bouclier. La tendance à attribuer à des Italiens leur part dans les *heurémata* ne doit guère remonter au delà de l'époque où les savants grecs, amenés à Rome de gré ou de force, durent y donner un enseignement qui n'offusquât pas trop la vanité de leurs vainqueurs. Telle fut sans doute la tendance de cet Aristodemos de Nysa, philosophe stoïcien qui professait à Rhodes dans la chaire de son beau-père Posidonios quand Pompée l'amena à Rome pour y être, de 65 à 55 environ, le précepteur de ses fils : ce savant complaisant, qui aurait prétendu qu'Homère était d'origine romaine et que citait déjà Varron (*De ling. lat.*, X, 74, 201 ; cf. Susemihl, *Alexandrinische Litteratur*, II, 183), a pu être le premier à faire jouer un rôle aux Italiens dans son *Περὶ Ἑυρημάτων* auquel Clément fait allusion. Tel put être aussi le but des *Thaumasia* de son contemporain Alexander Polyhistor, qui fut, à Rome où Sylla lui donna le droit de cité en 81, le précepteur des enfants de Corn. Lentulus et le maître d'Hygin, jeune Alexandrin amené à Rome en 47 par César. Or, on sait que les *Fabulae* d'Hygin, qu'on trouve largement mises à contribution de Pline à Cassiodore, paraissent avoir eu à l'époque de Clément d'Alexandrie un si grand succès que le rhéteur Dosithéos les traduisit en grec en 207. Bien qu'il ne nous soit parvenu qu'un résumé très fautif de son ouvrage, il suffit à faire connaître l'effort qu'y tentait Hygin pour donner, dans l'origine des institutions, leur place aux Italiens : si OEnomaos avait inventé les courses de chevaux, Romulus les avait introduites en Italie ; si Cadmus et Europe avaient importé les lettres de Phénicie, l'Arcadien Évandre et Carmenta les avaient adaptées à la langue latine ; si Belus, devenu fils de Neptune, avait inventé le combat à l'épée, Bellone inventait le javelot et Tyrrhenus, Argien d'origine, la trompette ; l'invention des tours passait des Tirynthiens aux Thyrséniens, etc. Ainsi, s'il fallait choisir entre les auteurs nommés par Clément d'Alexandrie, celui à qui a pu être empruntée l'histoire du Samnite Itanos, ce n'est pas à Skamon de Mytilène, dont le *Περὶ Ἑυρημάτων* résumait sans doute les doc-

considérer l'incidente Σαυνίτης οὗτος ἦν comme une glose et la rejeter comme telle ; ou bien corriger Ἴτανος soit en Ἴταλος soit en Τρίτανος. Varron, dans son traité *De prodigiosorum virorum fortitudine*, avait consacré, en effet, à ce Tritanus un article dont Pline¹ et Solin² nous ont conservé la substance. Il y aurait eu deux Tritanus, le père et le fils, également célèbres pour leur force, force d'autant plus extraordinaire que leur musculature de fer se cachait dans un corps de médiocre apparence. Le père aurait été un gladiateur appartenant à la classe des *Samnites* ; le fils un soldat de Pompée, bientôt légendaire pour avoir — *inermi dextra*, — terrassé un ennemi en armes et l'avoir ramené prisonnier — *digito uno in castra imperatoris sui*. C'est à ce dernier apparemment que pensent Phèdre dans sa fable *Pompieus et Miles*³ et Vopiscus⁴, deux siè-

trines de son père Hellanicus, que je la rapporterais avec C. Müller (*Fragm. Hist. Gr.*, IV, 490), mais à l'ouvrage de même nom d'Aristodémos de Nysa.

1) *Hist. Nat.*, VII, 20 (81) :... *Tritanum in gladiatorio ludo Samnitium armatura celebrem filiumque ejus, militem Magni Pompeii*.

2) *Her. Memor.*, p. 19 (éd. Mommsen) : *Tritanum gladiatorem natura Samnitum fuisse... ejus filium militem Cn. Pompeii*...

3) *Fabulae*, 113 (éd. Havet). M. Havet voit dans ce soldat *cinaedus habitu sed Mars viribus* une allusion à Chéréa.

4) Vopiscus, *Firmus*, 4, 2. Je ne crois pas qu'on puisse rapporter à l'un ou l'autre des deux Tritanus le fragment de Lucilius conservé par Cicéron dans le *De Finibus*, I, 3, 8 (Lucilius, *Incerta* 27 éd. Müller; *Sat.* II, 90 éd. Marx) où le satirique reproche à Albucius de préférer être appelé Grec... *quam Romanum atque Sabinum | municipem Ponti Tritani, centurionum | praeclarorum hominum ac primorum signiferumque*. On peut comprendre à la rigueur qu'un Samnite soit dit Sabin ; les exemples d'une semblable méprise abondent et j'ai montré ailleurs (*Rev. archéol.*, 1907, I, p. 426 ; II, p. 128 et 193) que, lorsque Properce IV, 4, 11) parle de *pila sabina*, Denys (II, 43) de *saunia* et Plutarque (*Rom.*, 21) de *thuréoi* des Sabins, il n'y faut voir qu'autant de confusions entre sabin et samnite, confusion que légitimait en une certaine mesure l'étymologie qui montrait dans *Sabelli* un diminutif de *Sabini*. D'ailleurs, si Pontius est un gentilice d'origine samnite et si le suffixe *ano* de Tritanus n'est pas moins caractéristique, ni Solin, ni Pline ne disent que Tritanus fût Samnite, mais qu'il appartenait à la classe des gladiateurs de ce nom. Enfin, comment comprendre que Lucilius, oncle maternel de Pompée, mort en 102, aurait parlé vers 120-115 d'un centurion de Pompée qui ne fut pas général en chef avant 75 ? On ne saurait supposer que Tritanus le père ait été centurion en même temps que gladiateur ni même gladiateur célèbre après avoir été centurion et *signifer*. Aussi

cles plus tard, quand il achève son portrait de l'usurpateur Firmus en disant que sa force était telle *ita ut Tritanum vinceret cujus Varro meminit*. Ainsi, les deux Tritanus paraissent avoir été bientôt confondus en un seul personnage plus ou moins fabuleux dont on fit un Milon de Crotone romain. Sans doute, avait-on conservé un vague souvenir de la réputation dont l'un d'eux avait dû jouir parmi ces gladiateurs qui avaient gardé le nom de *Samnites* depuis que les Capouans avaient fait combattre leurs prisonniers de guerre équipés avec les dépouilles des Samnites que les Romains leur avaient abandonnées en 308. Sans doute, le *scutum* était-il la partie la plus caractéristique de l'armement de ces Samnites et l'on a vu que les érudits du temps de Varron n'ignoraient pas que les Romains leur eussent emprunté ce bouclier. Mais, alors que l'introduction du *scutum* à Rome, au début du III^e siècle, était notoire, qui admettra qu'on ait pu la faire descendre, avec ce Tritanus, jusqu'au I^{er} siècle de notre ère ? Alors que toutes les autres inventions sont mises sous le nom de personnages divins ou héroïques, que celle du *pilum* notamment, dont on savait l'introduction liée à celle du *scutum*, est prêtée à Tyrrhenus, comment croire qu'on ait fait exception en faveur de ce gladiateur samnite ? Ce gladiateur n'appartient-il pas à la même époque que les *Heurémata* d'Aristodémos de Nysa et les *Thaumasias* d'Alexander Polyhistor auxquels il semble qu'on doive faire remonter l'introduction de héros et demi-dieux Italiens dans les catalogues d'inventeurs, et comment supposer qu'ils aient choisi pour le *scutum* le nom d'un pareil contemporain ? Comment s'expliquer enfin, que Clément d'Alexandrie, qui aurait trouvé Tritanus dans sa

vaudrait-il mieux préférer une des nombreuses variantes du nom du concitoyen d'Albucius, *Tritannii*, *Titunnii*, *Tiranii*, *Titani*, etc., étudiées par M. Havet (*Revue de Philologie*, 1898, p. 176). On n'a choisi la leçon *Tritani* que parce qu'on a voulu l'identifier avec le centurion de Pompée. Ce Pontius pourrait être, par exemple, ce soldat du 2^e Scipion dont la fidélité à son chef paraît être devenue proverbiale (Macrobe, *Sat.* III, 16, 3) et que Lucilius put connaître à Numance (Cichorius, *Unters. zu Lucilius*, 1908, 248, distingue Pontius, le soldat de Scipion, d'un Tritanus inconnu).

source, l'ait délibérément transformé en Itanos, tout en continuant à le qualifier de Samnite ?

Itanos serait-il une erreur pour Italos ? Cela s'expliquerait mieux au point de vue paléographique, mais Italus, auquel on a attribué la transformation des OEnotriens de pasteurs en agriculteurs, la rédaction de leurs premières lois et l'institution des repas en commun¹, paraît un héros essentiellement pacifique et rien ne laisse entrevoir pourquoi l'on aurait fait de lui l'inventeur d'un bouclier qui n'était celui que d'une partie de la population italienne. Ainsi, l'on ne saurait comprendre ni pourquoi Italus ou Tritanus auraient passé pour les inventeurs du *scutum* ni comment Clément aurait adopté une pareille tradition en altérant plus ou moins profondément le nom du personnage. Faut-il donc adopter l'hypothèse de la glose ? Je le crois, mais non pas au sens où on l'entend d'ordinaire. Elle ne proviendrait pas de l'erreur de quelque copiste, erreur qu'il faudrait placer en plein iv^e siècle puisque Eusèbe la répète ; mais elle reproduirait une addition faite à dessein par l'une des sources de Clément. Ce serait un de ces compromis dont nous avons parlé : la tradition romaine affirmait l'origine samnite du *scutum* alors que les heurématologues grecs revendiquaient le *thuréos* pour leur Itanos. Afin de concilier les deux données, on se serait contenté de qualifier Itanos de Samnite. Cette habile incidente sauvegardait ainsi les susceptibilités romaines, tout en ne violant pas le *catalogue* grec qu'elle paraissait seulement préciser ou rectifier ; peut-être même une certaine ressemblance avec le nom de l'éponyme de l'Italie et le souvenir, devenu proverbial, de Tritanus prê-

1) Cf. *Fragm. Hist. Graec.*, II, 179. En proposant de corriger Itanos en Italos, Kremmer, *op. cit.*, p. 33, remarque qu'en aucune façon on ne saurait admettre Tritanos, ce qui serait contraire à l'ordre alphabétique dont il a montré (ainsi que Wendling, *op. cit.*, p. 5), les traces dans le catalogue de Clément. D'ailleurs, si le souvenir de Tritanus paraît s'être conservé en Occident de façon proverbiale jusqu'au III^e siècle, il ne semble pas avoir pénétré même dans le monde grec ; ainsi, il n'en est fait nulle mention dans le traité *Περὶ Γυμναστικῆς* où, vers 220, Philostratos passe en revue tous les lutteurs célèbres (Cf. Jüthner, *Wiener Akad.-Sitz. Ber.*, 1902, p. 10).

tèrent-ils quelque vraisemblance à la combinaison. En tout cas, pour qu'elle fût possible, il fallait qu'on eût bien oublié quel était cet Itanos et qu'on ne se rappelât ni la nature de ce personnage, ni les raisons qui ont pu lui faire attribuer l'*inventio scuti*. Tel est le double problème que nous nous proposons d'élucider.

III

L'histoire ne connaît aucune personnalité répondant au nom d'Itanos, mais la fondation de la ville crétoise de ce nom était attribuée à un héros éponyme, Itanos fils de Phoinix¹. Ceux qui veulent voir, partout où les mythographes anciens placent Phoinix et ses fils, la trace d'un établissement phénicien, n'ont pas manqué de revendiquer comme tel Itanos, placée à la pointe même où la Crète avance le plus vers l'Orient². A cette position privilégiée pour une colonie phénicienne, venait s'ajouter l'anecdote qui montre, dès le VII^e siècle, les marins d'Itanos poussant jusqu'en Libye à la recherche de cette pourpre dont on attribue la découverte au Melkarth de Tyr; enfin, de 450 à 350, les monnaies d'Itanos représentent une divinité à queue de poisson³, semblable au Dagon ou à la Derkêto d'Askalon ou d'Arados, de Gaza ou de Joppé (fig. 1 b).

1) Stéphane de Byzance : 'Ιτανος πόλις ἐν Κρήτῃ ἀπὸ 'Ιτάνου Φοίνικος ἡ τῶν Κουρήτων ἐνδὲς μιγάδος.

2) Movers, *Die Phoenizier*, II, 2, p. 256; Baudissin, *Studien z. semitischen Relig.*, I, p. 273; II, p. 177; V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 30, 99, 229; Duncker, *Gesch. d. Alterthums*, VI, p. 260; Busolt, *Griech. Gesch.*, I^a, p. 266; Ed. Meyer, *Gesch. d. Alterthums*, II, p. 145; Maspero, *Hist. des Peuples de l'Orient*, I, p. 203. Olshausen (*Rhein. Mus.*, 1853, p. 321; *Monatsber. d. Berl. Ak.*, 1879, p. 568) a voulu rapprocher Tan et I-tan-os de Tanis-Tanit. P. Orsi (*Museo Italiano*, II, p. 896) et O. Gruppe (*Griech. Mythologie*, p. 76), d'après Bochart, lui donnent le sens de *durable, impérissable*, supposant un Baal-Etân dérivé de l'Etana-Itana qui, dans le ciel chaldéen, paraît entreprendre la double tentative d'un Bellérophon et d'un Prométhée (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémit.*, p. 388; Hüsing, *Archiv f. Religionswiss.*, 1903, p. 178; Lehmann-Haupt, *Festschrift Noeldeke*, 1907, p. 1000).

3) Cf. Head, *H. N.*, 398; Svoronos, *Numismatique de la Crète*, I, pl. XVIII-XIX, p. 201; *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 121; *Ἐφημ. ἀρχ.*, 1893, p. 160.

Mais, ni le trident que brandit ni la conque dont sonne le dieu-poisson d'Ilanos ne se retrouvent sur les pièces des villes phéniciennes, tandis que ce sont les emblèmes ordinaires des dieux marins de la Grèce, tritons et *halioi gérôntes*, vieillards de la mer, surtout de Glaukos. Devenu fils de Minos en Crète, Glaukos y venait de l'Euripe où il était descendu du golfe Pagasétique avec le Triton de Tanagra et le Dionysos Pélagios d'Eleuthérai¹. A Anthédon même, Glaukos préside à l'exploitation de la pourpre et protège, avec l'Apollon Delphinios d'Erétrie, les pêcheurs de Skiôné et les pêcheries de la côte d'Eubée, dont Aristote et Dicéarque vantent déjà le *murex*². Comme Glaukos est venu de Pagasai et de Polniai à Anthédon, l'Ogygien Phoinix est venu d'Orménion à Éléon en Béotie³. C'est lui, bien plutôt que le Phoinix de Phénicie, qu'il faut reconnaître dans le héros Phoinix que Dréros en Crète atteste avec Amphion parmi ses divinités poliades⁴, et qui, éponyme lui-même de la ville crétoise de Phoinix, passe pour le frère de Kadmos, pour le père des déesses thessalo-crétoises Europé et Karmè et des éponymes

V. Bérard, *op. cit.* prenant *tan* pour le radical d'I-tan-os, le rapproche de Tan-Zan, le Zeus crétois, et des noms de lieu Ténédos, Ténéa, Ténos.

1) Sur Glaukos, cf. Gaedechen, *Glaukos der Meer-gott*, 1859. Sur Dionysos Pélagios, Halieus, Delphinios, Mélanagis, cf. Maass, *Hermes*, 1888, p. 70 et *Goett. Gel. Anz.*, 1889, p. 807; K. Tümpel, *Philologus*, 1889, p. 681.

2) Aristote, *Hist. an.*, V, 15, 3; Dicéarque, 24; Athénée, III, p. 88 F; Philostrate, *Vita Apoll.*, I, 24, 2.

3) Phoinix, rattaché par Ogygos et Kadmos, aux mythes de la Béotie, y a laissé des traces nombreuses : au *Phoinikion oros* d'Onchestos, à la source Phoiniké de Tanagra etc.; c'est de là qu'il serait allé en Crète devenir le père ou le fils d'Europe, comme paraît l'avoir établi, après K. O. Müller (*Orchomenos*², p. 113, 462), H. D. Müller, *Mythol. d. griech. Stämme*, I, p. 236. Au moins est-ce là le système que je crois devoir suivre dans ces pages, avec Crusius dans son *Kadmos* et Studniczka dans sa *Kyréné*, contrairement à Gruppe. Celui-ci voudrait reconnaître dans ces analogies autant de traces d'une influence qu'aurait exercée sur le Nord-Est de la Grèce, une Crète, qui, selon l'ancienne théorie, devrait Phoinix, Kadmos, Europa etc. à la Phénicie. La théorie de l'influence phénicienne en Crète vient d'être reprise par E. Assmann, *Zur Vorgeschichte von Kreta*, *Philologus*, 1903, 165-95; cf. ci-après, p. 246.

4) Traité entre Dréros et Knossos, vers 230 (Dittenberger, *Sylloge*³, 463, Cauer, *Delectus*², 121).

de Thasos, de Cythère, d'Astypalaia, de Membliaros-Anaphè et de Membliaros-Mélos¹. Des noms qui portent la même terminaison se retrouvent dans la Grèce du N.-E. comme en Crète : ici, les éponymes des *Graïkes*, *Thraïkes*, *Aithikes* etc. ; là, *Perdix*, fille de Daïdalos, à qui était attribuée l'invention de la scie².

Si même à Itanos, comme dans certaines des îles où il passe pour père des héros éponymes, Phoinix n'a été introduit que tardivement dans la légende de fondation, parce que le Triton de la ville crétoise semblait aux mythographes grecs devoir son origine aux dieux-poissons du panthéon phénicien, on ne saurait oublier aujourd'hui que le culte du poisson a pu venir de Crète dans les pays philistins, avec tant d'autres éléments de leur civilisation, dès le milieu du 3^e millénaire³. Du moins, les gemmes minoennes⁴ amènent-elles à croire

1) Pour la discussion des textes relatifs aux colonies des fils de Phoinix, on peut renvoyer à A. Enmann, *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus* (Saint-Petersbourg, 1887), p. 7. On pourrait penser également à faire venir ce Phoinix de la Phoiniké de Carie ou de Cilicie (cf. Dümmler, *Rhein. Mus.*, 1887, 139; Isid. Lévy, *R. de Philol.*, 1905, 309) vers laquelle Itanos s'avance, par le pont de Kasos, Karpathos et Rhodes, bien plutôt que vers la Phénicie syrienne. Comme il existe, d'autre part, un roi fabuleux des Dolopes du nom de Phoinix, on peut placer l'introduction de ce héros en Crète lors de l'arrivée des Achéens (cf. W. Aly, *Das Kretische Apollonkultus*, 1908, p. 52).

2) Cette invention, due à l'imitation du poisson-scie, est attribuée à Perdix par Ovide, *Met.*, VIII, 244; Lactance, *ad Ov.*, VIII, 3; Servius, *ad Æn.*, VI, 14; Georg. I, 143; Hygin, *Fab.*, 19 et 39; Isidore, *Orig.*, XIX, 19, 9. D'autres auteurs l'assignent à Talos qui est, pour toutes les inventions où le bronze joue un rôle, une sorte de doublet de Daïdalos et des Kourètes (Diodore, IV, 76, 5; Apollodore, III, 15, 9, 1; Pausanias, I, 21, 6; 25, 5). Quant à la terminaison *fix*, Unger (*Philologus*, 1886, p. 25 et 8^e supplément, p. 693) l'a rapprochée ingénieusement du latin *vicus* et du grec *κίχος*.

3) Pour les découvertes archéologiques qui paraissent condamner définitivement cette théorie du courant sémitique qui aurait remonté de Crète dans le Nord de la Grèce, cf. surtout les bulletins de M. Dussaud dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1906-9.

4) Cf. Furtwaengler, *Antike Gemmen*, II, 44, III, 31, V, 30 (= Perrot, VI, fig. 432, 16 et notre fig. 1 a : (stéatite insulaire), V, 32 (notre fig. 1 c : stéatite de Mélos); A. J. Evans, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, p. 295, 339. Des poissons persistent sur les monnaies de Koressia et de Priansos (*British Museum, Crete*, p. 73, 94). Dans son mémoire sur l'*Animal worship in the Mycenaean age* (*Journ. Hell.*

que, dans la religion zoôlatrique de la Crète primitive, les poissons ne jouèrent pas un moins grand rôle que le coq, le taureau ou la chèvre : le Triton d'Itanos a pu servir de prototype à l'Atargatis de Gaza bien plutôt qu'il n'a subi son action. Sous l'influence, peut-être, des envahisseurs venus du pays de Glaukos, les Achéens, ce Triton s'est anthropomorphisé à demi, comme le taureau, le cerf ou le sanglier devinrent le *Minotauros*, le *Minélaphos*, le *Minokapros*, comme le coq divin est devenu Zeus Welchanios et comme la chèvre nourricière du bouquetin Aigiochos est devenue la nymphe Amalthée, comme le Triton de Knossos s'est transformé en Athéna Tritô. Tritô, Tritônia ou Tritôgénéia, venue du Nord-Est de la Grèce comme la Tritônia d'Alalkoménai, cette Athéna amena avec elle Apollon Delphinios et Inô-Leukothéa. Les deux déesses marines ne tardèrent pas à se confondre avec la vierge crétoise du filet, Britomartis-Diktyнна. Comme l'Apollon Delphinios de Knossos guida les Crétois jusqu'à Delphes, Korôbios d'Itanos montra le chemin de la Libye aux Minyens d'Iolkos et de Lemnos établis à Théra. Cette légende, l'un des plus curieux de tous les récits fabuleux qui entourent la fondation de Cyrène, pourra peut-être jeter quelque lumière sur le caractère du dieu-poisson d'Itanos¹.

On sait comment, pressés par les ordres d'Apollon, les Minyens de Théra se décident à envoyer en Libye une colonie dirigée par l'Euphamide Battos. Sa mère, Phronimé, fille du roi

Studies, 1894, 80-170), M. A. B. Cook ne s'est pas occupé des poissons, bien que K. Tümpel (*Philologus*, 1892, p. 335 et *Festschrift Overbeck*, 1893, 145) ait essayé de distinguer le poisson néfaste, *kéteus* ou *phôkeus*, du poisson favorable aux mortels, *pompilos*, *nautilos* et dauphin.

1) Ce récit qui fait partie de la légende de la fondation de Cyrène que rapporte Hérodote, IV, 150-4 (cf. sur la composition de son chapitre, E. Mollmann, *Herodots Darstellung d. Gesch. von Kyrene*, Königsberg, 1889) a été étudié dans son ensemble par F. Studniczka (*Kyrene*, Leipzig, 1890) qui a démontré d'une façon qui dispense d'y revenir la thèse de l'origine minyenne — à l'époque où les Minyens s'étendaient du golfe Pagasétique à l'Euripe — des migrations qui ont amené la fondation de Cyrène et des personnages légendaires qui s'y rapportent. C'est en partant de cette thèse que nous essaierons de préciser ce qui se rapporte à Korôbios d'Itanos.

crétois Etéarchos, livrée par son père à Thémison de Théra pour qu'il la jette à la mer, aurait été attachée par un câble à la proue du vaisseau parti d'Axos : n'est-ce pas là encore le souvenir d'une divinité marine de Crète guidant ses fidèles ? N'est-ce pas le poisson, qui, avant que l'avant du bateau ne prenne sa forme, est représenté, sur les vases mycéniens de Syros¹, attaché à la proue par un câble pour mieux l'attacher à la fortune du vaisseau ? Ainsi s'expliquent les légendes d'Apollon guidant, sous la forme d'un dauphin, les Crétois de Knossos à Delphes, de Phronimé guidant ceux d'Axos, de Korôbios guidant ceux d'Itanos. Quand, en effet, Battos ignorant la route de Libye, il fallut envoyer en Crète pour chercher le pilote qui pourrait montrer le chemin de cette terre lointaine, c'est à Itanos qu'on le trouva dans la personne du pêcheur de pourpre Korôbios qu'une tempête avait jadis jeté sur l'île de Platéa. Il y conduisit un premier navire qui retourna chercher le reste des émigrants après avoir laissé Korôbios à terre, seul, avec des vivres pour quelques mois. Mais le retour tarde tant, que Korôbios est sur le point de mourir de faim quand aborde dans l'île le bâtiment de Kolaios qui, se rendant de Samos en Égypte, a été dérivé par les vents vers l'Ouest.

On a depuis longtemps reconnu, dans le récit que je viens de résumer, des éléments légendaires : sans doute, il suffit de regarder une carte pour comprendre pourquoi ce sont des Crétois qui devaient précéder et guider les gens de Théra en Libye et comment les marchands de Samos ont dû toucher à Cyrène avant d'aborder en Espagne ; sans doute, l'histoire des découvertes modernes montre que le hasard des naufrages a fait reconnaître bien des terres et qu'une rencontre, comme celle même de Korôbios et de Kolaios, n'a rien d'impossible. Mais la grande amitié, unissant Cyrène à Samos,

1) Je suis heureux de voir M. Déchelette (*Rev. arch.*, 1909, I, 327) rapprocher de son côté les vases de Syra et la légende d'Apollon Delphinios bien que je ne vois dans le mythe rien de solaire. Je compte reprendre ailleurs l'étude des légendes relatives aux premières navigations crétoises.

qui amenait à placer un Samos ou Sésamos parmi les fondateurs de Cyrène et qui conduisait Arkésilas III, puis Arkésilas IV à se réfugier à Samos, ces φίλται μεγάλοι devaient tendre à mêler plus étroitement encore les Samiens à la colonisation de Cyrène. Peut-on admettre d'ailleurs, que Korôbios ait été abandonné, seul, sur son île¹, et cette île, déserte et stérile, ne fait-elle pas pendant en quelque sorte aux paradis libyens des Lôtophages, des Hespérides ou de Kalypsô? Pourquoi Korôbios aurait-il choisi, pour y débarquer les colons des *deux* vaisseaux de Théra, une île si pauvre qu'il leur fallut, après *deux* ans de séjour, avoir de nouveau recours à l'oracle de Delphes qui les envoya sur la côte opposée, à Azilis, d'où ils devaient gagner Cyrène? Ce pays merveilleux du *silphium*, qui s'étendait de Cyrène à Euhespérides au fond des Syrtes, n'a-t-il pas dû fournir des traits aux oasis des Pommes d'Or, du Lôtos ou du Népenthes magiques, et, en indiquant que Korôbios était πορφυρέυς, n'a-t-on pas songé aux riches pêcheries de pourpre qui entou-

1) Cet abandon solitaire n'est peut-être, d'ailleurs, qu'une transposition de cette nécessité d'hiverner sur les lieux dont M. V. Bérard (*Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, p. 415) a montré qu'elle s'imposait aux pêcheurs de pourpre, la pêche n'étant possible qu'en automne et en hiver. S'il en était ainsi, Korôbios, précédant et guidant les futurs Cyrénéens, apparaîtrait comme un souvenir de l'entrepôt que les pêcheurs d'Itanos auraient eu dans cette île de Platéia qui porte le nom même d'une des îles qui s'étendent au devant du promontoire itanien. Un fait pareil, s'il pouvait être établi, ne serait pas sans importance pour expliquer les rapports maintes fois constatés entre la civilisation minoenne de la Crète et la civilisation libyenne. Entre elles, même poterie, mêmes lignes d'écriture, même armement; les gravures rupestres algériennes montrent un cavalier — le cheval aurait-il été importé de Libye comme il est figuré sur le pont d'un vaisseau crétois? (*British School Annual*, XI, f. 7) — coiffé de plumes — on reconnaît trois plumes de coq sur le front du roi de la fresque de Knossos (*British School Annual*, VI, p. 52) — armé d'une grande pelté mycénienne, d'un arc et d'une bipenne, tandis que le cavalier *gétule* des graffites libyco-sahariens postérieurs à l'introduction du chameau tient une paire de javelots et la petite *caetra* circulaire. Il est important de remarquer que c'est Zakro, la cité qui a remplacé Itanos, à l'extrémité orientale de la Crète, qui est resté le port d'attache et d'escale du trafic entre la mer Egée et la côte africaine et le commerce des éponges n'a fait que remplacer celui de la pourpre (Cf. Hogarth, *British School Annual*, VIII, p. 123).

raient Djerba dont on fit de bonne heure la terre des Lôtôphages¹? N'est-ce pas précisément à Palaikastro de Sitia, localité voisine de l'antique Itanos, et à l'île de Leuké, possession des Itaniens et dernière terre grecque sur la route de Libye, qu'on a trouvé tout un banc de *murex* exploité dès le milieu du troisième millénaire, la grande époque Minoenne²? C'est de là que devait partir Korôbios quand les vents l'entraînaient, comme Ulysse, comme Jason, comme Énée, vers les pêcheries de Djerba, ou lorsqu'il voguait dans les eaux familières de Kos et de Rhodes, jusqu'aux côtes cariennes dont Homère vante déjà la pourpre³ et n'est-ce pas là — *in Carpathio gurgite*⁴ — qu'il a pu se confondre avec le Prôteus qui enseigne à Ménélas, venu du pays du Népentès, le chemin du retour? N'est-ce pas ce Prôteus qui apprend à Aristaios — le dieu pasteur de l'Othrys qui guide les tribus éoliennes, avec Itanos, à Cyrène et, avec Daidalos, en Sardaigne — comment il pourra gagner cette Tritônis dont le dieu, qui y veille aux

1) Sur les pêcheries de Djerba — Gisba ou Meninx des anciens — cf. Plin. IX, 127; Porphyryon *ad* Horat., *Carm.*, II, 16, 35; Trebellius Pollion, *Claud.*, 14; Sidoine Apollinaire, *Ep.*, II, 2. C'est la pourpre que les marines antiques allaient chercher sur les côtes méditerranéennes et même océaniques de la Maurétanie. Cf. Vidal de la Blache, *Mélanges Perrot*, 1902, p. 326.

2) Cf. Bosanquet, *British School Annual*, IX, p. 276 et *Journal Hell. Studies*, XXIV, p. 321. Ces dépôts de *murex* peuvent être datés par la poterie de Kamarès dont on y trouve des débris et dont on s'accorde à placer l'épanouissement au Minoen Moyen II (2400-2100). On sait que d'Itanos on pouvait atteindre l'Égypte en moins de quatre jours de navigation et la Cyrénaïque en moins de trois (Strabon, p. 475).

3) *Illiade*, IV, 140-1. Contrairement à ce qu'a essayé d'établir M. Bérard (*op. cit.*, I, 415), aucun des textes homériques qui parle des ἔργα γυναικῶν Σιδονίων ne les dépeint comme employant la pourpre; jamais aussi les Sidoniens ne sont appelés *Phoinikes*. Si la légende appelle *Poikilès*, le père de Membliaros, colonisateur de Théra, Mélos et Anaphé, je n'y verrais, avec Studniczka (*op. cit.*, p. 55), que la transposition d'un fait connu par ailleurs : la fabrication à Théra d'étoffes bigarrées. Dans leur conviction que Tyr avait été de toute antiquité, comme de leur temps, la métropole de la pourpre et de la teinture, les écrivains postérieurs auraient fait de Phoinix le père de Poikilès et raconté que Kadmos, son frère, avait laissé des Sidoniennes à Théra.

4) Virgile, *Géorg.*, IV, 387. Cf. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, p. 27 et K. Tümpel, *Fleckeisens Jahrbucher*, 1888, p. 162.

portes du monde — Eurypylos¹ — a promis l'empire aux descendants du Minyen Euphamos², l'ancêtre des Battiades, petit-fils de Phoinix par Eurôpé?

Guidant vers la même contrée ce doublet du fils de la nymphe Kyréné qu'est le fils de la nymphe Phronimé, Aristotélès-Battos, connaissant toutes les routes de la mer de la Crète orientale aux Syrtes, défendu dans son repaire de Platéa, comme Prôteus l'est à Pharos et Eurypylos dans sa Tritônis, par l'âpreté désolée des lieux, Korôbios n'apparaît-il pas comme le vocable particulier sous lequel les pêcheurs de pourpre d'Itanos invoquaient l'Ἀλῖες γέρων? Conduits jusqu'à leur future patrie par des marins d'Itanos, ce serait ainsi au dieu de leurs guides que les Cyrénéens auraient rendu hommage.

1) Cet Eurypylos ne serait, à l'origine, qu'un compatriote d'Aristaios et de Kyréné, un des prédécesseurs de Phoinix sur le trône d'Orménion. Roi-prêtre d'un sanctuaire de Déméter qui s'élevait auprès d'une bouche d'Hadès, il se serait confondu de bonne heure avec deux fils de Poséidon qui portaient le même nom, l'un, premier roi de Kos avant l'arrivée de Thessalos, l'autre, acolyte du dieu au Ploutônion du Ténare; transporté en Libye, Eurypylos s'y identifia avec le Triton ou devint son frère; on fit une fille d'Atlas de sa mère Kélaïnô qu'on trouve, ailleurs, comme mère de cet Euphamos dont la postérité aurait succédé à Cyrène à Eurypylos. Dans cette version, Eurypylos est considéré comme le premier roi de Cyrène et comme l'instaurateur des jeux guerriers qui célébrèrent l'Athéna Tritogéneia que les colons grecs substituèrent au dieu indigène du lac Tritônis (cf. K. O. Müller, *Orchoménos*³, p. 341; Studniczka, *Kyréné*, p. 117).

2) Euphamos — l'homme de la bonne nouvelle — qui, pilote de l'Argô, apprend que ses descendants seront maîtres à Cyrène et dont le nom se retrouve comme vocable ou comme hypostase de Zeus, d'Apollon ou de Poséidon à Lesbos, à Lemnos, à Théra, au Ténare, à Cyrène, apparaît à l'origine comme un dieu chthonien d'Hyriè ou de Lébadéia dans cette région béotienne où l'on montre une image d'Euphamé auprès des Muses de l'Hélikon et où Europa, vocable de Déméter à Lébadéia, figure comme mère d'Euphamos (cf. Studniczka, *op. cit.*, p. 115; Usener, *Götternamen*, p. 265). Il est curieux de remarquer que le revers d'une des monnaies au triton d'Itanos, porte, entre les deux serpents de mer affrontés, le nom d'Euphamos (Svoronos, *op. cit.*, pl. XIX, 9). Les deux serpents paraissent être simplement des monstres marins sans rapports avec les serpents enroulés sur des *omphaloi* où M. Milani voudrait voir « les symboles du monde infernal et de la régénération terrestre » (*Studi e Materiali*, III, 1905, p. 24). Mais on peut se demander si Euphamos n'est pas un des vocables du dieu poisson d'Itanos.

Pour confirmer cette hypothèse, on souhaiterait que, parmi les trop rares inscriptions qui, à défaut de textes, nous renseignent tant soit peu sur Itanos, l'une d'elles vint nous apporter le nom de Korôbios¹ comme vocable divin. Cependant l'on ne peut guère s'étonner qu'il n'en soit pas ainsi : si le culte de Korôbios avait persisté jusqu'à l'époque d'Hérodote, il n'aurait pu lui faire jouer pareil rôle dans la *Ktisis* de Cyrène. Pour que Korôbios pût y apparaître comme un simple pêcheur, il fallait que, à cette époque, son culte ait complètement disparu. S'il n'en est pas resté de traces directes, au moins la persistance d'un dieu marin à Itanos n'est-elle pas seulement assurée par les monnaies au type du triton ; on doit sans doute le reconnaître dans le Zeus qui, associé à Athéna, paraît avoir été au IV^e et au III^e siècle le grand dieu d'Itanos².

Le long de la route qui mène au cap Sidéro, quelque matelot a invoqué, sur les rochers, la protection de Zeus et d'Athéna pour la ville d'Itanos : *Μὰ Τῆνα καὶ Ἀθάναν ἀ πόλις εὖ ἔιη Ἰτανίων πασι*³. Cette Athéna est l'Athéna Salmônia dont le temple a donné son nom au promontoire,

1) Studniczka (*op. cit.*, p. 127) a proposé de voir dans ce nom un composé de *κόρος*, (satiété!) et de *βίος*. L'abandon sur une île déserte où il manqua mourir de faim ne serait donc qu'une explication étiologique (?) de ce nom. Knapp, dans un travail qui paraît avoir échappé à Studniczka (*Philologus*, 1889, p. 504), voudrait rapprocher *Κορώβιος* de *Κορύβας*, *Κουρητές*, *Διος-κόροι* ; peut-être doit-on penser aussi à Korôpé ville de Thessalie, au héros argien Korôibos, à l'Apollon Korydos de Korôné, à Korônis etc., autant de développements de la racine *καρ* (tête, sommet).

2) On connaît encore à Itanos Apollon Pythios, Artémis Sôteira et Hékébolos, Zeus Sôter, Athéna Polias, Tyché Prôtogéneia et Déméter ; enfin le territoire d'Itanos s'étendait jusqu'à la grotte de Zeus Diktaios où l'on a retrouvé une monnaie au Triton (*Museo Italiano*, II, p. 765) ; c'est pour la possession de son sanctuaire de Zeus qu'Itanos fut en litige avec Praisos, la capitale des Btéocrétois, puis avec Hiérapytna lorsque celle-ci eut conquis Praisos (*CIG*, 2561 d ; Blass, *Kret. Inschr.*, [ap. Collitz Bechtel], 5060 ; Sylloge, 929).

3) *Monumenti antichi*, III, p. 448 Dans *C. I. G.*, 2555 (Blass, 5039) traité mutilé entre Hiérapytna et une colonie, probablement celle de Praisos, *Ἀθηναία Σαλμωνία* est invoquée. Je compte publier prochainement les inscriptions inédites d'Itanos, peu instructives d'ailleurs pour l'histoire religieuse.

Salmônion ou Sammônion. Son origine doit être cherchée ou près de Salmakis en Carie, ou dans cette Thessalie dont le roi légendaire Salmoneus — époux d'une Sidéro qui a peut-être donné son nom au cap qui porte le temple de Salmônia ou qui lui fait face — apparaît comme un substitut de Zeus, surtout dans ses fonctions de dieu des orages et des pluies¹. Or, orages et pluies dans l'esprit des primitifs, se produisent quand le dieu céleste agite son bouclier de bronze et Klausen² a déjà rapproché Salmônia — et son doublet Salmônis identifiée à Tyrô — des Saliens. C'était sans doute à l'origine pour conjurer le tonnerre que les Saliens dansaient en entrechoquant leurs boucliers et l'on verra qu'il a dû en être de même de ces Kurètes au nombre desquels on plaçait Itanos. Comme eux, Salmôneus n'a-t-il pas imité le tonnerre en faisant résonner une cuve de bronze, légende née d'un rite bien connu d'évocation de la pluie? Fille d'un dieu éolien de la pluie et des orages, on comprend que Salmônia, *celle qui agite*³, a pu venir avec les Achéens, s'associer, puis se substituer, à une divinité indigène dont le souvenir subsiste peut-être dans le vocable de *Minoïs* qu'aurait conservé l'Athéna du Sammônion. De même Athéna est devenue Tritogéneia à Alalkoménai et sur les bords du Triton de Knossos

1) Ce caractère de Salmoneus a été nettement établi par Frazer, *Golden Bough*, II, 126. Sur Salmakis quartier d'Halicarnasse et la ville voisine de Salbaké, voir *Bull. Corr. Hell.*, 1880, 329; 1885, 343; sur les noms semblables comme indices de la thalassocratie carienne, Thraemer, *Pergamos*, p. 357.

2) Klausen, *Aeneas und die Penaten*, p. 364, 692, 881, 986, 1023. Klausen va jusqu'à voir dans Aeneas *aheneas*, le bronzier, père d'Ancisa (*ancilia*).

3) Sur les traditions qui font de Salmoneus l'époux de Sidérô, le frère ou le beau-frère de Krétheus, cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 109, 143, 554. Les partisans de l'hypothèse phénicienne ont rapproché Salmônia et son promontoire de Salambô, Salamine etc. Pourtant, il n'y a aucune raison de chercher une origine sémitique à Salmôné, fontaine de Pisatide, Salmos en Béotie, Salmakis, nom d'Halicarnasse, Salmydessos, colonie éolienne du Pont. Salamine de Chypre n'apparaît (dans les documents égyptiens) que sous Ramsès III (Dümichen, *Historische Inschriften*, pl. XI : *Salameski*). Mais c'est également sous son règne, v. 1180, que les Achéens entrent en contact avec l'Égypte. Il n'est donc pas impossible que, même à Chypre, le nom soit indo-européen. S'il en est ainsi, Salmônia doit être rapproché ou de ἄλμη, eau salée, ou de σαλεύειν, agiter.

ou de Cyrène. L'ancien dieu suprême du promontoire conserva, dans son nom de Zeus, comme un souvenir de son rôle passé. Si l'Athéna du graffite rupestre est sans doute la Salmônia, Zeus, son parèdre, doit probablement s'identifier au Zeus Épopsios auquel un autre navigateur, Patron, dédie un *héliotropion*, appareil destiné à établir les solstices¹. Épopsios n'est pas seulement le dieu de la guette — Épôpé est un des noms de l'Acrocorinthe — mais il faut le rapprocher du Poséidon Époptès de Mégalopolis dont le caractère aquatique ne fait aucun doute, de l'Épopeus, fils d'Haloëus, époux d'Antiope (fille de la Crétoise Polyxô), dont la tombe s'élevait à Sicyone, et de la Déméter Épôpis de Sicyone, probablement l'épouse d'Épopeus avant Antiope, peut-être une déesse-poisson comme l'Artémis-Eurynomé de Phigalie : l'anecdote du vieux pêcheur Epôpeus d'Ikaros², avalé par un poisson ou métamorphosé en poisson, semble bien conserver le souvenir d'un dieu-poisson dont on retrouverait le nom chez le Zeus Épopsios d'Itanos. Quoi qu'il en soit, et que Korôbios ait été ou non, à l'origine, un des vocables du triton adoré sur le Sarmônion, on a vu que ce dieu a pu s'anthropomorphiser sous l'influence du Glaukos thessalien et c'est de Thessalie que semblent originaires sa parèdre Salmonia et Phoinix, le père d'Itanos : aussi ne s'étonnera-t-on plus de trouver dans ce pays la seule divinité dont on puisse comparer le nom à celui d'Itanos, Athéna Itônia.

1) *Museo Italiano*, III, p. 585 : Δὴ 'Εποψίωι. D'après K. Hildebrandt, *Philologus*, 1887, p. 209, ὦπ serait la racine d'une antique désignation de la mer.

2) Athénée, VII, 18. Cette tradition, avec d'autres légendes relatives aux poissons sacrés, paraît avoir été conservée dans un ouvrage, la *Telchiniaké Historia*, attribué à Épiménide de Crète. Du même ouvrage provient sans doute la tradition selon laquelle, à Sériphos, on aurait enterré et pleuré les crabes (Aélien, *N. A.*, XIII, 26) et l'on sait que les Magnètes, dans leur migration de la péninsule Magnète aux bords du Méandre, ont stationné à Karystos, à Sériphos et en Crète (Cf. Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 295; O. Kern, *Gründungsgesch. von Magnesia*, Berlin, 1894).

3) Le rapprochement a été fait de longue date; mais on a voulu y voir, jusqu'ici, un témoignage des influences sémitiques agissant également sur les

Itônia est la grande divinité de la Thessalie. La présence



Fig. 2. — Génie ailé portant un bouclier bilobé au-dessus d'un poisson sur un sarcophage de Milatos (cf. p. 189, n. 4).

du mois Itônios dans leurs fastes paraît attester son culte à Larissa, Métropolis, Kyretiai, Aiginion, Kiérion, Phérarai, Thaumakai, Pharsale, Lamia¹. Homère mentionne son temple à Phylaké², la ville de Protésilaos, une des cités primitives de ces Achéens qui invoquent l'Ἰτωνα μητέρα μήλων, et Polyen fait allusion à son culte à Krannon³. Mais son sanctuaire principal paraît s'être élevé sur la rive droite du Kouarios, près de Korôneia, entre Phérarai et Larissa, en plein pays des Achéens Phthiotes, ἐν Ἰτῶνι τῆς Ἀχαιίας⁴.

côtes de Crète et sur celles de Thessalie, au lieu d'y reconnaître un nouvel indice de la migration achéo-thessalienne en Crète.

1) Ces fastes, d'abord dressés par Monceaux, *Bull. Corr. Hell.*, 1883, p. 45, ont pu être complétés par suite de la publication en 1908 par Kern du t. IX, 2, des *Inscriptiones Graecae* contenant 1375 textes thessaliens.

2) *Iliade*, II, 696. Si l'on admet que le Δήμητρος τέμενος (dont parle Aristarque dans la scholie à ce vers) est identique au Démétrieion de Pyrasos, Itôn doit se rapporter à la ville de Protésilaos. Cf. T. W. Allen, *Classical Review*, XX, p. 197.

3) Polyen, *Strat.* II, 34. Persée y fait graver un décret en même temps qu'à Delphes et qu'à Délos (Polybe, XXV, 3).

4) Strabon, IX, 376, 26 ; 377, 45 ; Diodore, IV, 37, 4 ; Apollodore, II, 7, 7 ; Pausanias, I, 13, 3 ; Hécatée, *Fragm.* 338 ; Steph. Byz. s. v. (340). La forme Kouarios donnée par Strabon paraît devoir être préférée. Le géographe donne ce nom pour les deux Itôn, p. 414, 25 et 435, 15 et on peut le rapprocher du Poséidon Κουέριος de Matropolis (Strabon, 435 et Collitz-Bechtel, 333). C'est non en Phtiotide mais en Histiaïotide que Strabon, p. 438, 17, place le Kouraios

Le Kouarios serait le Xérias actuel et c'est dans sa vallée, à la butte Zérélia, près du village de Karatzatagli, que Giannopoulos¹ et Staehlin² ont cru retrouver l'emplacement d'Itôn, Itônion ou Itônos. Une colline, où l'on voit encore des traces de murs, domine une vallée dont la dépression abrite un petit lac, qui porte aussi le nom de Zérélia, et la tradition locale veut que ses eaux aient englouti une ville antique. Les habitants boivent l'eau du lac, mais ne touchent pas aux nombreux poissons qu'il contient. On sait qu'Itônia est voisine et proche parente de Tritônia. Ce sont peut-être les panéguries de la déesse dont la Panaghia d'un monastère voisin a recueilli la succession. Toujours est-il que, sur cette colline, Wace et Droop³ ont mis au jour, dans une première campagne (été 1908), une couche néolithique épaisse de 6 à 8 m. On y reconnaît huit strates superposés. Les plus anciens contiennent des vases faits à la main à décor rouge sur fond blanc et une céramique plus fine, rouge et vernissée. Dans les couches plus récentes, les vases sont encore faits à la main, les plus grossiers rouges, les plus fins noirs, tous vernissés. Dans la huitième strate, des tombes à ciste contiennent des débris de poterie de la dernière époque mycénienne (v. 1200). On se trouve donc en présence d'un établissement qui a pu être habité dès le III^e millénaire et qui se prêterait à merveille à un culte dont l'objet le plus sacré paraît avoir été une de ces pierres tombées du ciel que les premiers Grecs, qui les nommaient *kéraunies*, considéraient à la façon de tous

qu'on a souvent identifié au fleuve d'Itôn parce que, avant de se jeter dans le Pénée, il coule près de. . . αίας 'Αθηνᾶς ἱερόν. Bursian (*Geogr. v. Griech.*, I, p. 52) a proposé de compléter 'Ιτων]αίας. On préfère généralement Πελινναίας. Pour la rivière de l'Itôn de Béotie, le nom de Kouraios est donné par Alcée (9 Bergk) et Callimaque (*Hymn.* V, 64); c'est sans doute le fait qu'Athèna était adorée comme κόρη qui doit expliquer les noms de Koroneia et de Kouraios.

1) Giannopoulos, *Bull. Corr. Hell.*, 1891, 5, 63; 1892, 473.

2) Staehlin, *Ath. Mitt.*, 1906, 15.

3) Voir mon prochain article dans *L'Anthropologie* sur les récentes découvertes touchant l'âge de la pierre dans la Grèce du Nord.

les peuples primitifs, comme des éclats de la foudre.

Si l'on ne peut alléguer de preuve de l'existence d'une pierre semblable dans le saint des saints de l'Itôn de Thessalie, il est permis de l'induire et de l'analogie avec l'Itôn de Béotie et d'une des légendes sacrées qui s'attachaient aux origines du temple thessalien. C'est, en effet, sous forme d'une pierre devant laquelle brûle un feu sacré qu'on adore, entre Alalkoménai et Korôneia, Iodama, devenue prêtresse d'Athéna Itônia, au sanctuaire où elle l'avait sans doute précédée. « Athéna Itônia, dit G. Fougères¹, absorba probablement un ancien culte local, celui d'Iodama, sans doute personnification de quelque vieux Palladion en forme de bétyle dont la présence était expliquée plus tard par une légende : Iodama, prêtresse d'Athéna ayant pénétré de nuit dans le sanctuaire, vit la déesse et fut pétrifiée à l'aspect du Gorgoneion fixé à son chiton. De ce culte primitif subsista l'usage de faire allumer par une prêtresse un feu quotidien en prononçant trois fois la formule rituelle : « Iodama vit et demande du feu ». La voisine d'Itônia, adorée sur le Triton, au pied du Tilphosion, Alalkoméneia, « celle qui repousse », doit venir également du Nord si on la rapproche de l'Alkis de Pella, de l'Alalkoménion des Derriopes, de l'Alalkoménai d'Ithaque : son image divine serait tombée du ciel et les serments particulièrement inviolables dont on la sait garante sous le nom de *Praxidiké* rappellent singulièrement le serment *per lapidem* que font à Rome les fidèles de *Jupiter Lapis*, pierre tombée du ciel comme le sont les *ancilia*. Une troisième Athéna béotienne, l'Athéna *Ongka*² adorée près d'une des portes de Thèbes, aurait eu son sanctuaire à l'endroit où s'était arrêtée la vache

1) G. Fougères, art. *Minerva* du *Dictionnaire des Antiquités*, p. 1918. Le principal texte est Pausanias, IX, 34, 2. Dans la note de Frazer sont indiqués de nombreux parallèles au rite propitiatoire.

2) L'explication d'Ὠγγα par ὀγγᾶσθαι mugir, hurler, me paraît la plus probable. Les rapports onomastiques et mythologiques de la déesse avec Ogygès, Poséidon Onchestios, Athéna Tritonia, semblent indiquer une fusion entre le culte d'une pierre à foudre et celui de la vache, parèdre du taureau marin.

qui guidait Kadmos et où celui-ci aurait anéanti les Spartes en jetant sur eux la pierre colossale que lui tendait la déesse. Ainsi, dans les trois grands sanctuaires de Pallas en Béotie, l'on peut retrouver, comme origine du culte, une pierre tombée du ciel. L'analogie permet donc de supposer un culte semblable à l'Itôn de Thessalie et ce serait pour en expliquer l'origine qu'on aurait eu recours à une des légendes les plus populaires de la région : le combat d'Héraklès et de Kyknos¹.

Kyknos est la personnification du cygne, si souvent figuré sur les vases mycéniens et qui devint l'oiseau sacré de l'Apollon Hyperboréen ; c'est sous cette forme que le dieu emporte des bords du Péneios Kyréné qui aurait eu Kyknos d'Arès ou d'Apollon². Héraklès l'étendait à terre d'un coup de lance ou

1) En dehors des principaux récits (Apollodore, II, 5, 11 ; Nicolas de Damas, ap. *Fragm. Gr. Hist.*, III, 389 ; Hygin., *Fab.*, 31) qui paraissent dériver du *Kyknos* de Stésichore, voir les monuments réunis par H. Schmidt, *Observationes archaeologicae in carmina Hesiodis* (Diss. Phil. Hall. XII, 1891), p. 161, monuments auxquels il faut ajouter : Petersen, *Röm. Mitt.* 1894, p. 27 et *Neue Jahrb.*, 1906, p. 517 ; E. Maynial, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1903, p. 40 ; Pottier, *Catalogue des vases du Louvre. L'école attique*, p. 728, 765, 811, 1026. Hésiode, dans l'*Aspis*, paraît avoir suivi une version différente, plaçant le combat au temple d'Apollon à Pagasai ; cf. W. Stegemann, *De scuti Herculi Hesiodi poeta* (Rostock, 1904), p. 9.

2) Sur les rapports du cygne et d'Apollon, cf. Hauser, *Philol.*, 1893, p. 215. Wilamowitz-Möllendorf, *Heraklès*, II, p. 30 a essayé d'établir que, dans cette légende, Héraklès s'était substitué à Achille, et Arès à Apollon dont le cygne aurait été l'adversaire avant de devenir le serviteur. Pour Héraklès, il s'appuie surtout sur le fait que ce dieu ne porte jamais la lance qui lui est attribuée dans cet exploit (il aurait eu pourtant la lance d'une main, la massue de l'autre à Érythrées d'Ionie qui n'est qu'une colonie d'Érythrées du golfe Lamiaque ; cf. Pausanias, VIII, 5, 5 ; IX, 27, 8). Dans une légende dont il ne reste plus qu'une trace affaiblie dans Diodore (IV, 31, 7), on voit Héraklès, durant son séjour auprès d'Omphale — on sait que cette mère de Lamos, éponyme de Lamia, n'est à l'origine que la divinité poliade d'Omphalion en Thessalie — faire une expédition contre les Itôniens, voisins d'Omphale, et raser leur cité. L'existence d'une légende qui faisait d'Achille le vainqueur de Kyknos n'en est pas moins avérée. Je me borne à rappeler que, dans les *Kypria*, c'est Achille qui assomme Kyknos sous une pierre colossale au moment où celui-ci vient de jeter à terre son compagnon Protésilaos de Phylaké (cf. Welcker, *Epischer Cyklus*, p. 95) et que, dans la colonie éolienne de Phasélis, c'est autour de la lance magique d'Achille (faite en chêne du Pélion comme l'*Argô*, *Iliade*, XVI 143) déposée

plutôt d'un jet de pierre ; Arès accourait pour venger son fils tandis qu'Athéna se préparait à soutenir le héros. Il fallait que Zeus séparât les combattants d'un carreau de sa foudre.

Que ce fût comme ce carreau de foudre ou comme la pierre ou la pointe de lance du vainqueur de Kyknos qu'on considérât le monolithe sacré d'Itônia, toujours est-il que la déesse a un caractère essentiellement guerrier. Son nom sert de cri de ralliement aux Thessaliens¹ ; son temple reçoit leurs prises de guerre ; c'est à Ἴτωνίδι Ἀθάνᾳ que Pyrrhus consacre les grands boucliers, *thuréoi*, conquis sur les Galates² ; c'est devant ses portes, παρὰ προθύροισιν Ἀθάνης Ἴτωνιάδος, qu'on montrait à la même époque douze vaches de bronze que Phradmon avait fondues avec les dépouilles des Illyriens³ ; c'est à ses jeux guerriers, Ἴτωνιάδος νιν Ἀθηναίας ἐπ' ἄεθλά⁴, que Callimaque fait accourir de toutes parts les Orménides de la péninsule Magnète dont Phoinix et Eurypylos furent princes aux temps héroïques. Ces jeux commémoraient sans doute ou le combat d'Héraklès et de Kyknos ou celui des deux filles d'Itônia, Pallas-Athéna et Iodama, suivant une légende que paraît avoir chantée Simonide de Kéos⁵.

au temple d'Athéna, que se développe le Παλλάδειος ἀγών (Pausan., III, 3, 8 ; IX, 41, 1 ; cf. Bérard, *Bull. Corr. Hell.*, 1892, 445). Autant de légendes et de rites que les Achéo-éoliens, après l'invasion doriennne, ont transportés dans les îles et en Asie, pendant que l'Héraklès dorien prenait partout en Grèce la place de leurs héros.

1) Cf. Pausanias, X, 1, 10 ; Schol. Apoll. Rhod., I, 721. Les monnaies du *koinon Thessalón* montrent Itônia brandissant sa lance, Head, *Hist. Numm.*, 264 ; *British Museum Cat., Thessaly*, 1-42, 44-6, 49-61, 77-81, 56-9. Le même type figure sur les monnaies de Ptolémée Sôter.

2) Léonidas de Tarente, *Anth. Pal.*, VI, 130 ; Preger, *Inscr. metricae*, n° 90. Cf. Pausanias, I, 13, 3, qui distingue sous le nom d'*aspides* les boucliers macédoniens consacrés par Pyrrhus au Zeus de Dodone.

3) Théodoridas de Samos, *Anth. Pal.*, IX, 743.

4) Callimaque, *Hymn. ad Cerer.*, 74.

5) C'est d'après Simonide que la légende est rappelée par Eudocia, *Violar.*, p. 322 ; Tzetzes, *ad Lyc.* 355 ; *Et. Magn.*, Ἴτωνίς ; *Fragm. Hist. Gr.*, II, p. 42, 2. Peut-être était-ce dans les Ἀθλα ἐπὶ Πελίᾳ que Simonide avait célébré cette tradition ; il a dû les composer pendant son séjour auprès des tyrans de Krannon et de Larissa, peut-être pour les fêtes d'Itônia. Je crois qu'Apollonios de Rhodes s'en est inspiré quand il montre les Péliades admirant l'Argô qu'il nomme

Une autre version paraît avoir placé ce duel entre les deux déesses, voisines en Béotie, l'Athéna d'Itôna et la Pallas d'Alal-koménai : *ducit Itoneos et Alalcomenaea Minervae agmina* écrit Stace¹ d'Hypseus, un des héros béotiens. Dans ces luttes courtoises, où elles apprenaient l'*hoplomachiké*, jalouse de l'adresse que montrait Iodama — celle qui dompte par les flèches² —, Pallas l'aurait tuée d'un coup de ce *gorgoneion* qui devait s'associer à la *kéraunie* de Zeus dans le Palladion d'Itôn. Fugitive, Pallas se serait réfugiée dans la ville que venait d'élever Thésée qu'Homère et Hésiode mettent au nombre des Lapithes; sans doute faisait-on remonter jusqu'à lui, le temple d'Itônia dont le nom subsiste, à Athènes, dans les *Ἰτώνιαι πύλαι*³. Dans d'autres légendes, Iodama, devenue une prêtresse que la vue de la déesse armée du gorgoneion aurait pétrifiée, accompagnait Itônia en Béotie lorsque les tribus Illyriennes qui donnèrent à l'Achaïe primitive son nom de Thessalie, Phlégyens, Kadméens, Arnéens et autres, y apportèrent leurs cultes à la fin du 2^e millé-

ἔργον Ἀθηναίης Ἰτωνίδος (*Argon.*, I, 551). La déesse d'Itôn peut bien être celle que le héros d'Iolkos emporte sous les espèces d'une poutre sacrée dans le navire qui est son œuvre et il ne paraît pas y avoir lieu d'adopter la variante Τριτωνίδος.

1) Stace, *Theb.*, VII, 330. Le temple d'Athéna Itônia en Béotie faisait partie du territoire de Korôneia et Alcée invoque ὦ ἄνασσ' Ἀθανάα πολεμάδοχος | ἄπω Κορωνείας ἐπὶ πίσεων | ναῦω παροίθεν ἀμριβαίνεις | Κωραλίω ποτάμῳ παρ' ὄχθαις (texte de la 4^e éd. de l'*Anthologia lyrica* de Bergk-Hiller avec les corrections de Solmsen, *Rhein. Mus.*, 1900, 310).

2) Cf. les autres surnoms divins formés du vieux mot ἰοῖ désignant les flèches (cf. Curtius, *Griech. Etym.* 5, p. 204) : Iobatès, Iolaos, Iodokè, Iophassa, Iochéaira etc. Ces deux derniers vocables d'Artémis autorisent à ne pas considérer comme erronée l'indication que donne Suidas de l'existence d'une Artémis Itônia.

3) Platon, *Axioch.*, p. 365 A; un trésorier d'Athéna Itônia étant mentionné dans *IG.*, I, 210, 12, on peut supposer l'existence d'un temple près de ces portes qui devaient mener du Kydathénaion à un pont de l'Ilissos (Judeich, *Topogr. Athens*, p. 87). C'est là, selon Furtwaengler (*Masterpieces*, p. 80, *Strena Helbigiana*, p. 86 et *Ber. d. Berl. Ak.*, 1897, 578) que Phidias aurait représenté l'Itônia revêtue d'une peau de chien formant, sur la tête, la κυνέη des héros achéens; il faudrait reconnaître dans l'Athéna Albani une copie de cette statue.

naire. Un nouvel Itônse forma sur un nouveau Kouarios entre Alalkoménai et Korôneia; il devient le siège inviolable des *Pamboiôtia* d'octobre comme l'Itôn de Phthiotide était le centre de la confédération thessalienne. Le bouclier de la déesse figure au revers des monnaies fédérales¹ et compte, avec le bouclier d'Aristoménès à Lébadée² et le bouclier d'Héraklès à Thèbes³ parmi les *sacra* des Béotiens. Après les grandes victoires béotiennes, c'est là que se chantent les *épinikia* et que se dressent les trophées⁴. Déjà Alcée⁵ y invoque ὦ νασσ' Ἀθανά πολεμοδάκος dans un chant destiné sans doute aux fêtes de la déesse, cet ἄβρον μέλος avec lequel, dit Bacchylide, il faut approcher l'εὐδαίδαλον ναὸν χρυσάγιδος Ἰτωνίας⁶. A côté de ces chants guerriers, les fêtes d'Itônia ont conservé très tard un élément qui ne doit pas remonter moins authentiquement aux chevaliers thessaliens : ses courses de chevaux, ἵππῳ πώλῳ et τελέῳ ἀπὸ τοῦ Ἀρέως⁷. C'est cet Arès, dont l'image servirait ainsi de point de départ à la course, qu'on a proposé de voir⁸ dans le dieu qu'Agorakritos de Paros avait sculpté à côté d'Itônia⁹ et dans lequel on reconnaissait généralement un Hadès, pour quelque raison mystique, dit Strabon¹⁰, sans doute à cause des

1) Head, *H. N.*, 291. On sait que la *pelté* béotienne figure au revers des monnaies de Thèbes, Copae, Thespies, Tanagra, Haliarte etc.

2) Pausan., IV, 16, 7; 33, 6.

3) Xénophon, *Hell.*, VI, 4, 7.

4) Polyen, VII, 43; Plutarque, *Ages.*, 19; Liv., XXXVI, 20, 8; *IG*, VII, 1, 2711.

5) Alcée, 9 (Bergk). Korinna devait avoir célébré également Itônia : 1° la mention que fait de cette déesse Alexander Polyhistor (*Fragm. Hist. Gr.*, III, 243; IV, 339), est empruntée à son commentaire de la poétesse de Tanagra; 2° dans une épigramme (*Anth. Pal.*, IX, 26) Korinna est dite θοῦριν Ἀθηναίης ἀσπίδα μελψαμένην.

6) Bacchylide, 23 (Bergk), 15 (Blass.).

7) *IG*., VII, 1, 3426, 2871. La déesse est appelée parfois Εἰτωνία.

8) Foucart, *Bull. Corr. Hell.*, IX, 1885, p. 433.

9) Pausanias, IX, 34, 1 : Ἀθηνᾶς Ἰτωνίας καὶ Διός.

10) Strabon (IX, 29, p. 411) appelle Hadès-Zeus ce parèdre d'Itônia. Zeus est le nom qu'une tradition donne également au dieu dont Iodama, alors fille d'Itônios, aurait eu Thébé (Tzetzés, *ad Lyc.*, 1206). Mais Hécatee (*Fragm.*, 337 éd. Klausen) faisait d'Amphiktyon le fils des héros thessaliens Deukalion et Pyrrha.

incubations que pouvait favoriser le fétiche d'Iodama comme la pierre d'Alkméné à Haliarte¹. Dans ce dieu parèdre, assez effacé derrière Itônia pour qu'on ne sache plus son nom véritable, ne faudrait-il pas voir l'Itônos ou Étéonos dont on fit, pour mieux l'attacher à l'institution fédérale, un fils d'Amphiktyon, père de Boiôtos et de Thébé par Iodama ? Sa disparition derrière Itônia s'explique par le phénomène étudié par Usener dans ses *Götternamen* : dans des couples, comme Lamos et Lamia, Hékalos et Hékaté, le dieu ne tarde pas à disparaître derrière sa compagne. Itônos, en effet, serait un dieu très ancien à en croire Arménidas, auteur alexandrin de *Thébaïca* : né à Itôn de Phthiotide, il lui aurait donné son nom et, parèdre d'Itônia, il aurait été père d'Athéna et de Iodama². Peut-être, en effet, Itônos était-il déjà, en Thessalie, compagnon d'Itônia. Comme il l'aurait suivi en Béotie, il a pu être porté par les compagnons de cet autre fils d'Arès et de Kyrené, Diomède, le héros cavalier de Thrace et d'Eubée, jusqu'à Amorgos où sa femme Aigialé avait apporté, sans doute dans la ville de ce nom, le Palladion d'Ilion et où des inscriptions nous font connaître, à Minoa et à Arkésiné, des *hiérourgoi* chargés de l'organisation des Itônia qui comprenaient six jours de fêtes et de banquets³.

Dispersées dans les Cyclades, les bandes achéennes venues de Thessalie paraissent s'être donné rendez-vous en Crète où leur présence semble historiquement attestée vers l'an 1200.

1) Cf. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 775. Ailleurs (p. 77) Gruppe suppose ingénieusement que ces mystères d'Itônia comportaient une épopée semblable à celle d'Éleusis — d'où l'explication d'Itônia par *σιτων, σιτοφόρος* — et que le parèdre de la déesse serait un Kadmos Épimélios (Hermès Épimélios avait un autel sur l'agora de Korôneia) porteur du bélier expiatoire. L'Épimélios qui alla fonder Korôné en Messénie serait un des prêtres héréditaires de ce dieu dans cette Korôneia béotienne qui devrait son nom à la corneille de la déesse.

2) Cité par Alexander Polyhistor, *Fragm. Hist. Gr.*, III, 243 et IV, 339. Pour d'autres références, cf. l'article *Itônos* dans le *Lexikon* de Roscher. Eudocia, *loc. cit.*, dit Itônia fille d'Itônios ou d'Itônidas.

3) Cf. S. Reinach, *Bull. Corr. Hell.*, 1884, p. 450; 1888, p. 326; Dittenberger, *Sylloge*, 642-4; et *IG.*, XII 7 (le fasc. du *Corpus* contenant les inscr. d'Amorgos paru en 1907) à l'index.

De part et d'autre on connaît des villes de Boibê, Omphalion, Phaistos, Larissa et Magnésie, des fleuves du Léthaïos et du Péneios; Triikka se retrouve dans Tritta, l'un des noms de Knossos; Axios dans Axos d'où serait partie Phronimé, la mère du premier Battos, Pydua dans Hiérapytna qui remplaça Kyrba, Gyrton de Thessalie et Gordynia de Macédoine dans Gortyne qui se serait appelée aussi Hellôtia du nom de la vieille divinité, sœur de Chrysé et de Kotylô, qui fut identifiée à Athéna dans Marathon et Corinthe et à Europé dans Gortyne; de Phalanna, sur l'Europos thessalien dont l'éponyme serait fille de Tyrô, dérive peut-être Phalasarna ainsi que la tradition qui faisait naître Europé des amours de Phoinix avec Tyrô. La fille de Salmôneus, ce roi thessalien dont on a vu le Salmônion conserver le souvenir, près d'Ilanos, aurait eu, de Krétheus, Phérès, le chef de ces Orménides que Callimaque montre se pressant aux fêtes d'Ilônia, l'ancêtre des Phérétiades qui fondèrent Pouzzoles, l'éponyme sans doute de Phérai de Thessalie et de Pharai de Crète. Ce n'est pas, je crois, un héros solaire que cet Astérios qui, devenu époux d'Europé en Crète, y fut identifié au Minotaure. La légende fait de lui le père de Dôtis, l'éponyme de Dôtion, dont Eumolpos aurait introduit le culte à Éleusis, le père ou le fils de Tektamos qui aurait conduit en Crète les Pélasges de Thessalie; elle permet de le rapprocher d'Astérion, cette ville de Thessaliotide dont Eurypylos mène les guerriers contre Ilion. Orion lui aussi, qui devint en Crète petit-fils de Minos, y prit comme Astérios un caractère sidéral qu'il ne possédait aucunement à Tanagra où les Achéens de Thessalie, en leur première étape, avaient apporté son culte en même temps que celui de Glaukos.

On pourrait multiplier, pour la Thessalie primitive et pour la Crète, des rapprochements entre les noms de lieux et de dieux¹. Mais ces exemples ne suffisent-ils pas à rendre pos-

1) On trouvera facilement les textes sur lesquels je m'appuie pour les noms de lieux dans A. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen* (1905) et pour les divinités dans le *Lexikon* de Roscher.

sible que ce soit de Thessalie aussi que, vers 1200 avant notre ère, le couple d'Itôn vint en Crète avec les Achéens? Dans ce couple, Itôné ou Itônia était assez importante pour devenir épouse de Minos lui-même¹ tandis qu'Itônos ou Itânos allait donner son nom² à une des grandes cités de la Crète primitive³. Le couple des dieux au bouclier ne devait pas tarder à se superposer au poisson sacré des indigènes⁴.

1) Diodore, IV, 60. En même temps qu'Itôné, dans la légende crétoise, devient femme de Minos, elle prend pour père Lyktios, l'éponyme de Lyttos où elle eut peut-être un culte particulier. Si la tradition que suit Diodore attribue quelques-unes des fondations que nous venons d'énumérer aux Achéens et Pélasges de Tektamos, une autre tradition, qui n'en diffère pas essentiellement, fait fonder certaines de ces villes, notamment Lyttos, par les Minyens et Tyrrhéniens de Pollis (Plutarque, *Quaest. graec.*, 21; *De virtut. mulier.*, 8). Pour Lyttos, l'auteur que suit Diodore se fait évidemment l'écho d'une tentative de fusion entre les légendes de Lyttos et celles de Knossos. C'est probablement le même auteur qui, pour concilier les *hiéroï logoi* des deux cités, faisait naître Zeus sur le Dikté, mais le faisait élever sur l'Ida (cf. Diodore, V, 70).

2) Itanos est loin d'être le seul exemple d'un nom de lieu adoptant, sans autre transformation, un nom de divinité. Rien qu'en Crète on peut encore citer les villes de Phoinix et de Diktynna et l'îlot Sosandra.

3) Puisque la longueur de l'*a* est attestée par une épitaphe métrique dont le 8^e vers se termine par 'Ιτάνωι (*Monumenti antichi*, III, p. 592) et par l'inscription rupestre citée plus haut (si on la considère comme métrique avec Dümmler, *Athen. Mitt.*, 1891, p. 127), entre 'Ιτάνος et 'Ιτώνος, 'Ιτώνια, 'Ιτώνις, 'Ιτώνη (on trouverait 'Ιτηνός en ionien), il n'y a que la même différence dialectale qu'on retrouve entre Δαμάτηρ, Δωμάτηρ et Δημήτηρ, Καστωλός et Κασταλία, Λᾱμνος et Ἀῆμνος, Πυθᾶν, Πύθων, Πυθῆν, Κορᾶν, Κόρων et Κορήν, κῶμος et κάμος, καράνος et καρήνον, Καρισός et Κηφισός etc. En Crète on peut citer l'Apollon surnommé Λεσχυνώριος ou Λεσχανάριος, les habitants de la petite ville d'Eranos dits indifféremment : Εράνιοι (Lebas, 76) et 'Ερώνιοι (*Mon. Ant.*, I, 39, 'Εφ. ἀρχ., 1889, 202); les formes en *an* paraissent d'ailleurs y avoir été préférées ('Ιαρδάνος, Κάντανος, *Ανδανος), tandis que les formes en *on* dominant en Thessalie ('Ηλώνη, Λειμώνη, Γυρτώνη, Κορώνια, Μεθώνη Κράνων, *Ιτων).

4) Les cultes du poisson (cf. p. 21) et du bouclier paraissent également unis à l'Itôn de Thessalie. C'est une combinaison de ce genre que je crois qu'il faut reconnaître sur la face du sarcophage de Milatos reproduit dans notre figure 2 (p. 180), d'après Evans, *The prehistoric tombs of Knossos* (1906), p. 99. Cette *larnax*, comme les deux autres cercueils en terre cuite peinte de Milatos publiés par Orsi (*Mon. ant.*, 1900, pl. II), appartient au Minoen Récent III, période à laquelle se place précisément la pénétration des Achéens en Crète. Le rapprochement de Milet, que les anciens s'accordent à considérer comme une colonie crétoise en pays lélége (cf. Hoeck, *Kreta*, II, 310) avec Milatos (la

forme dorienne *Μίλατος* s'est conservée en Crète tandis que la forme ionienne *Μίλητος* l'a emporté en Carie) est un des faits les plus intéressants à mettre en regard des rapprochements déjà indiqués entre Salmônios de Crète et Salmakis de Carie (p. 18, n. 3), la Phoiniké carienne et le Phoinix crétois (p. 11, n. 1). J'ai, à plusieurs reprises, supposé admise dans cet article une théorie que j'espère établir ailleurs : qu'il faut ajouter au Minoen Récent une IV^e phase ou scinder, si l'on préfère, le Minoen Récent III en deux phases, l'une antérieure (1400-1200), l'autre postérieure à l'invasion achéenne. Cette seconde partie, comprenant toute la Crète achéenne, s'étendrait jusqu'à l'invasion dorienne (1200-1000). Le nom de *mycénien* devrait être réservé à cet âge *achéo-égéen*. Que l'objet que porte le personnage ailé est bien un bouclier bilobé vu de profil, il suffit, je crois, pour s'en convaincre de le comparer avec celui que porte au côté gauche le guerrier vaincu de la sardoine de Mycènes reproduite fig. 3 (d'après Perrot, *Hist. de l'Art.*, VI, p. 847, n. 3).

(A suivre.)

A. J.-REINACH.



Fig. 3. — Combat entre deux héros portant le bouclier bilobé sur une sardoine de la 3^e tombe de l'Acropole de Mycènes.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1908

ALLOTTE DE LA FUYE. — *Documents présargoniques*. — 1^{er} fascicule. 1^{re} partie. 4 pages in-folio et 25 planches. Paris, E. Leroux. — La première partie de cet ouvrage comprend des monuments et des textes de la collection particulière de l'auteur; l'introduction et la traduction paraîtront plus tard.

Je note, au point de vue de l'histoire religieuse : une statue votive aux mains entrelacées en signe d'adoration; — des cylindres et des bulles à impressions; les motifs représentés sont ordinairement expliqués¹ par la lutte du héros babylonien Gilgamès avec les monstres. Je me permets de faire remarquer que cette interprétation est discutable; en effet, tout ou presque tout le domaine de l'iconographie religieuse est à étudier, en particulier les motifs représentés sur les cylindres et les sceaux, et les impressions sur les tablettes. S'il est permis de supposer que l'on a quelquefois représenté la lutte de Gilgamès avec les monstres, la démonstration de ces quelques figures est à faire. Dans ce champ spécial de l'archéologie, on se contente trop facilement des interprétations souvent fantaisistes de Ménant et de Lenormant. Sans méconnaître ce que ces auteurs ont fait pour l'assyriologie, il serait temps d'étudier les monuments de la glyptique babylonienne sans parti-pris « mythologique ». La dispersion même des monuments rend un premier classement difficile, mais non pas impossible. Celui qui commencerait par classer les sceaux, cylindres et impressions sur tablettes déjà publiés ferait un travail extrêmement utile.

Les textes de la collection Allotte de la Fuye mentionnent des sacrifices et des offrandes à l'occasion des fêtes de Nina, de Baou et de la

1) Voir par exemple : Allotte de la Fuye, *Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra*, dans *Rev. d'Assyr.*, VI, 4 et de Genouillac, *RHR*, 1909, I, p. 267.

néoménie. Les offrandes et les victimes sont présentées au dieu, à des stèles, à des héros divinisés ou même à des statues de rois. Le cérémonial est intéressant à étudier.

Je me borne à esquisser le contenu de cette très importante publication; lorsqu'elle sera achevée, je reprendrai ces textes qui posent plusieurs problèmes fort discutés, tel celui du culte des rois, des offrandes aux stèles et aux statues royales¹.

A. BILLERBECK und FR. DELITZSCH. — *Die Palasttore Salmanazzars II von Balawat. Erklärung ihrer Bilder und Inschriften, nebst Salmanazzars Stierkoloss-und Throninschrift.* — *Beitr. zur Assyriol.*, VI, 1. 155 pages in-8° et 4 planches. Leipzig, Hinrichs. — Les portes de bronze de Balawat étaient connues par les publications de Pinches-Birch et de de Clercq. Les inscriptions de Salmanazar avaient aussi été publiées². Mais il est agréable d'avoir en un volume de format facile à manier la reproduction de ces documents archéologiques intéressants.

Les scènes religieuses ne sont pas nombreuses; elles consistent en cérémonies de consécration des stèles royales³ élevées au bord du lac de Van, dans les monts Lallar et à la source du Tigre. Devant la stèle, on voit deux étendards fixés sur des trépieds, une sorte d'autel ou de table à trois pieds, peut-être un candélabre, une table à trois pieds encore sur laquelle est posé un objet rond, qui doit probablement servir au cérémonial du sacrifice. Puis, venant vers la stèle, le roi et sa suite, prêtres, musiciens et aides du sacrificateur (?) conduisant deux bœufs et quatre béliers.

Telle est la scène la plus complète. Il est impossible d'identifier le mobilier de cette cérémonie avec les objets du culte mentionnés dans les textes; on doit se borner à les cataloguer.

A. BOISSIER : « *Hathor et Ninharsag* », *Oriental. Literaturzeitung*, XI, col. 234-236 et 551. — L'auteur signale les analogies frappantes existant entre les deux divinités égyptienne et babylonienne. Elles sont toutes deux considérées comme « déesse de la montagne » et « vache

1) Voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

2) On n'a pas pris la peine de citer le travail de V. Scheil et A. Amiaud, *Les inscriptions de Salmanazar II, roi d'Assyrie (860-824 av. J.-C.)*, Paris, 1890.

3) Sur ces cérémonies de consécration, voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

sainte, mère nourricière des rois »¹. Les représentations figurées de ces deux déesses confirment le rapprochement fondé sur les textes épigraphiques.

ET. COMBE. — *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*. — Un vol. in-8° de xix-159 pages. Paris, Geuthner. — J'ai essayé d'écrire l'histoire du culte du dieu de la lune en réunissant tous les renseignements fournis par les textes publiés. J'aurai à faire des rectifications aux théories exposées ou aux hypothèses émises, et à compléter certains chapitres de ce travail. Je renvoie pour l'instant le lecteur aux comptes-rendus parus dans la *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1908, II, pp. 398-399 (Dussaud) et dans le *Journal Asiatique*, 1909, I, pp. 289-292 (Legrain).

S. DAICHES : « *Zu II. Kön. IV, 34. Elishas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt* », *Oriental. Litt. Zeitung*, XI, col. 492-493. — Le prophète Élisée put rappeler à la vie le fils de la Sunamite; cette guérison est rapportée dans le Livre des Rois, comme il suit : « Puis il (le prophète) monta et se coucha sur l'enfant; il mit sa bouche sur sa bouche, et ses yeux sur ses yeux, et ses mains sur ses mains... ». Cet exorcisme rappelle les nombreux passages des incantations babyloniennes, où il est dit que le démon ne doit pas « poser sa tête sur la tête du malade, sa main sur sa main, son pied sur son pied », et que le dieu Ea, patron des exorcistes, « a mis sa bouche pure sur ma (c'est le prêtre qui parle) bouche pure ».

Rite transmetteur par contact, tel est l'acte magique du démon ou du prêtre, comme celui du prophète. De même que le dieu s'incarne dans l'homme, ainsi le démon dans le malade, et le prêtre exorciste dans le possédé pour lui insuffler la vie.

S. DAICHES : « *Die Bezeichnung Nippur's im Talmud* », *Or. Litt. Ztg.*, XI, col. 539-542. — On lit dans le Talmud, traité Joma, 10 a : « Kalneh, c'est Nufar Ninpi », ce que l'auteur explique : « K., c'est Nippur de Ninib ». Cette glose talmudique est un témoignage de la survivance du nom divin Ninib et du culte de ce dieu babylonien à Nippour. Mais comme on sait que le patron primitif de cette ville était le dieu Ellil, il faut supposer que le dieu Ninib a pris dans la suite la place de ce dieu local. Or, on peut lire dans les textes que Nippour est appelée « la ville bien-aimée de Ninip, sa ville » et que Goula, parèdre de Ninib est « la reine de Nippour »; enfin les contrats trouvés sur

1) Pour Ninḫarsag, voir surtout les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de M. Thureau-Dangin.

l'emplacement de cette vieille cité par l'expédition américaine signalent une multitude de noms propres théophores, composés avec ce vocable divin. Les textes babyloniens confirment donc l'hypothèse fondée sur la glose du Talmud, et nous pouvons ainsi compléter l'histoire du culte du dieu Ninip.

Du même coup, Daiches ne peut admettre l'hypothèse formulée par Clay (voir Bull. de 1907 : *RHR*, 1908, II, pp. 376-377) sur le nom « amorrite » de Ninip.

La question, purement philologique, qui se pose ne me paraît pas définitivement tranchée.

S. DAICHES : « *Kommt das Tetragrammaton יהוה in den Keilschriften?* », *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXII, pp. 125-136. — L'auteur étudie tous les noms propres théophores assyriens et babyloniens où l'on avait cru trouver le nom de Jahvé et donne une réponse négative à la question posée. Oppert (*Zeitschr. f. Assyriol.*, XVII, 1903, pp. 291-304) l'avait déjà démontré, contre Delitzsch, mais il n'était pas inutile que cette démonstration fût faite à nouveau¹.

K. FRANK. — *Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hades-reliefs.* — Un vol. in-8° de 14-94 pages, 5 gravures et 4 planches. — Leipz. Semit. Studien, III, 3. — Leipzig, Hinrichs. — En 1879, M. Clermont-Ganneau retrouvait sur une plaque de bronze une scène de l'enfer assyrien : sous un lion aux ailes et aux serres d'aigle, — que l'on identifia ensuite avec le dieu chthonien Nergal —, courent quatre registres, représentant le ciel, l'atmosphère, la terre et l'enfer. Dans le premier sont les symboles des grands dieux : la couronne d'Anou ; la tête de bélier sur une perche, Ea ; la foudre d'Adad ; la lance de Mardouk ; le double sceptre de Nabou ; l'étoile à sept rais d'Ichtar ; le disque solaire, le croissant lunaire et les sept petits ronds qui sont les Igigi, la divinité septennaire. Le deuxième registre, l'atmosphère, est occupé par sept génies au corps humain, à tête d'animal, panthère, lion, chien, bélier, chèvre (?), oiseau de proie, serpent ; ils regardent vers la droite, la main gauche abaissée, la droite levée comme pour frapper. Le troisième registre représente un homme couché sur un lit, les mains levées, entre deux génies pisciformes, tenant dans leur droite une sorte de verge ou de branche avec des fruits, dans la gauche une espèce de récipient ; à gauche une lampe sur un autel à trois pieds ; à droite deux génies à tête d'animal, se faisant face et un

1) Voir en effet plus loin à propos d'un travail de Rogers.

homme regardant à droite. L'enfer, enfin, est représenté par une déesse à tête de lionne, brandissant de chaque main un serpent; deux lionceaux se suspendent à ses mamelles; elle pose le genou droit sur le dos d'un âne et le pied gauche sur la tête; l'âne est porté par un bateau voguant sur un fleuve où nagent des poissons. Derrière, un génie ailé, aux serres d'aigle; devant, des roseaux sur le bord du fleuve, surmontés par différents objets, bouteilles (?), vases (?), difficiles à déterminer. Une deuxième plaque semblable fut publiée par le P. Scheil; elle devait représenter une scène funéraire babylonienne. Tous les savants adoptèrent le point de vue fort intéressant de M. Clermont-Ganneau, en reconnaissant toutefois que ces plaquettes étaient des amulettes destinées à conjurer les maléfices. Grâce aux nombreux textes publiés depuis lors, M. Frank peut prouver qu'il ne s'agit pas d'enfer assyrien, mais bien d'une scène d'exorcisme. Les motifs représentés sont l'illustration vivante des incantations babyloniennes connues sous le nom d'*utukku limnuti* « les démons méchants ». Et d'ailleurs où voit-on un mort? L'homme étendu sur le lit a les bras levés en signe d'adoration. L'auteur étudie chacune des parties de la scène décrite; certains détails restent cependant inexplicables.

La grande figure qui se dresse sur le dos de la plaque ne peut être le dieu Nergal; nous ignorons si ce dieu a été représenté autrement que sous une forme humaine. Les symboles divins peuvent être identifiés grâce aux nombreuses bornes publiées (*kudurru*), qui sont toutes surmontées des mêmes motifs (voir Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, 1906, *Leipz. Semit. Studien*, II, 2). Mais quel est leur rôle? Sur les bornes leur présence est compréhensible, car les dieux les protègent contre toute destruction; dans le cas qui nous occupe il n'en saurait être de même, plusieurs des divinités figurées n'ayant pas un rôle précis dans les exorcismes. Les démons sont représentés sur d'autres monuments, qu'étudie l'auteur, et dont quelques-uns sont inédits. La figure principale du quatrième registre est certainement le démon femelle *Labartu*; elle est représentée sur d'autres tablettes et les inscriptions ne laissent aucun doute sur cette identification; comme les sept démons, elle cause des maladies terribles et les conjurations servent à l'exorciser. Nous verrons plus loin, à propos du travail de M. Schrank, le rôle du prêtre exorciste, l'*asipu*. On peut se demander s'il est représenté sur les tablettes étudiées. M. Frank pense que ce sont les deux personnages vêtus d'un corps de poisson. Cela ne me semble pas probable; on trouve assez souvent ces hommes pisciformes,

qui sont peut-être des émanations du dieu Ea. Il n'est pas dit dans les textes qui mentionnent l'activité de l'*ašipu*, qu'il se vêt d'une peau de poisson, mais bien d'un vêtement rouge. Comme le suppose M. Dussaud (*RHR.*, 1908, II, p. 115), le prêtre est probablement l'homme figuré dans le même registre et placé devant l'autel surmonté d'une sorte de lampe, ainsi que l'indique la plaquette publiée par le P. Scheil.

Tous les rites de l'exorcisme ne sont pas représentés sur les plaquettes du type étudié ; on ne voit ni lustration, ni partage de la victime, mouton ou cochon, dont les différents membres sont posés sur le corps du malade et doivent en extraire l'impureté ; mais il suffit de savoir que c'était une amulette ; nous comprenons que la représentation seule des démons que l'on veut combattre doit déjà écarter du malade les maléfices.

Il faut donc rayer des ouvrages sur les idées que les Babyloniens se faisaient de la vie après la mort, toutes les hypothèses échafaudées sur ces talismans. Ce travail d'archéologie religieuse est plus qu'une simple contribution à l'étude de la démonologie assyro-babylonienne. Il laisse sans doute bien des problèmes sans solution, mais il précise un grand nombre de points importants. Parmi les textes que l'auteur transcrit et traduit, afin d'étayer solidement son argumentation, beaucoup avaient été mal transcrits et mal compris ; ils apparaissent sous une nouvelle lumière ; et cela seul met l'auteur à l'abri du reproche d'avoir surchargé son argumentation de tant de citations et de nous mener assez lentement, par des détours, au but proposé. Franck a voulu exposer le problème sous toutes ses faces ; nous y avons gagné une étude solide par l'interprétation approfondie qu'il donne des textes d'exorcismes, textes magico-religieux de la plus haute importance, où dieux et démons de toute sorte luttent à qui possédera le corps du pauvre malade.

K. FRANK : « *Bemerkungen und Beiträge zur Kudurru-Forschung im Anschluss an W. Hinke, A new Boundary-stone of Nebuchadrezzar I* », *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXII, pp. 98-124. — Remarques et rectifications à certains passages du livre cité (voir Bulletin de 1907 : *RHR.*, 1908, II, p. 373) sur une borne babylonienne. On ne manquera pas de consulter cet article si l'on utilise l'ouvrage de Hinke.

L. HEUZEY, dans les *Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, pp. 808 et sq., communique les découvertes importantes du commandant Cross à Telloh en Chaldée : de remarquables fragments sculptés, qui semblent être les débris d'une des 7 stèles dressées par le roi Goudéa dans le temple restauré du dieu Ningirsou à Lagach. Le

récit de l'érection de ces stèles est contenu dans le cylindre A, col. XXIII, 1 et suiv. (voir Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905, pp. 165 et suiv.). Elles sont dressées aux portes ou sur le parvis, et reçoivent chacune un nom mystique.

M. Heuzey a reconstitué l'image même d'une de ces stèles; elle est arrondie au sommet et de chaque côté sont figurés des armes sacrées et différents symboles; — une représentation fort curieuse : la fabrication d'un char sacré dont les roues massives, non achevées, sont travaillées par des génies forgerons (le char de Ningirsou est cité : Cyl. A, VI, 17, 19; VIII, 19, etc. Cylindre B, XIII, 18; Thureau-Dangin, p. 144-145, 189; et la maison du char, Cyl. A, XXVIII, 15, *ibidem*, p. 173); — une suite d'étendards, surmontés des symboles de Lagach peut-être, grands oiseaux aux ailes éployées, lions passants surmontés du disque solaire; — une scène de libation : un vase sans anse, est tenu des deux mains par le pied et son contenu est versé sur un arbuste sacré; l'arbre est planté dans un grand vase posé sur un autel à deux degrés.

Voilà en résumé ce que cette découverte ajoute à l'histoire religieuse de la vieille cité chaldéenne. Le récit si intéressant de la restauration du temple de Ningirsou et de la consécration de son sanctuaire devient plus vivant, malgré les lacunes du texte et les difficultés de l'interprétation. Il reste encore à identifier les différents symboles et armes représentés; on pourra les comparer d'une part à ceux qui surmontent les bornes et d'autre part aux descriptions des cylindres A et B du roi Goudéa.

L. W. KING. — *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Part. XXIV. London, in-4°. — Ce fascicule de la publication du Musée Britannique, dû à M. King, est une considérable contribution à l'histoire du panthéon suméro-babylonien ou assyrien. Cette publication de textes est une mine où puiseront les futurs auteurs de travaux d'histoire religieuse; car à côté de textes déjà publiés, de façon imparfaite il est vrai, se trouvent des textes inédits. Nous pourrions beaucoup mieux que par le passé connaître le panthéon babylonien, les rapports de parenté entre les divers dieux, leur cour, à laquelle rien ne manquait, depuis le plus petit fonctionnaire jusqu'au premier ministre. Je ne puis naturellement pas entrer dans le détail de cette publication de textes.

ST. LANGDON: « *Sumerians and Semites in Babylonia* », *Babyloniaca*, II, 3, pages 137-161. — L'auteur discute l'idée émise par Ed. Meyer, dans son ouvrage intitulé *Sumerier und Semiten*, 1906 (*Abhdl. d. k. preuss. Ak. d. Wiss.*), que les Sémites ont précédé les Sumériens en

Babylonie. Il soutient l'opinion contraire et s'attache surtout aux passages du livre cité, où M. Ed. Meyer s'occupe du symbole divin de la couronne cornue. L'auteur cherche à établir une certaine évolution dans l'élaboration de cette coiffure : nous aurions d'abord un décor végétal ; puis le motif animal des cornes viendrait se joindre au premier. Ainsi, les deux motifs qui font de la couronne le symbole de la puissance divine sont les cornes du bœuf, les branches et les feuilles du dattier. Le dernier stade de développement de ce symbole est le turban cornu qui s'est maintenu depuis l'époque de Goudéa jusqu'à la basse époque. Comme on le voit l'auteur, dans ce qui n'est en somme qu'un compte rendu du livre d'Ed. Meyer, a voulu étudier certains rapports de l'art avec la religion en Babylonie. Mais on ne saisit pas très bien l'évolution qu'il veut montrer dans la formation du symbole étudié ; à vrai dire, les bases manquent et l'on se sent sur un terrain peu solide, car l'auteur, dont la compétence m'est bien connue, aurait pu, semble-t-il, appuyer sa théorie sur des arguments plus probants. L'appréciation même de principe qu'il donne du motif végétal de la couronne divine et royale me paraît plutôt douteuse ; on ne voit pas très bien en quoi ces tiges et feuilles de dattier peuvent être un reste du « culte animiste des arbres ».

Suivent la transcription et la traduction d'hymnes sumériens et bilingues ; l'auteur les a repris dans un article intitulé : « *A Lament to Enlil and its later Redaction* », *ibidem*, II, 4, pp. 275-281 (cf. 147-161). — Le texte étudié est une litanie adressée au dieu Ellil sur la destruction de Nippour, sa ville, et de son sanctuaire. Le but de l'auteur est de montrer l'influence considérable qu'a exercée le culte de Nippour sur la religion et la littérature babyloniennes. On possède beaucoup de litanies semblables ; Langdon suppose qu'elles mentionnent des faits historiques. Comme le dieu Ellil occupe une grande place dans ces textes religieux, il suppose en outre que la mention qui y est faite de villes comme Borsippa, Babylone, Sippara, Isin, n'est qu'une insertion postérieure dans des psaumes fort anciens. Tous ces psaumes seraient donc originaires de Nippour et feraient partie du rituel du temple nippourien.

Nous pouvons, grâce surtout aux textes historiques, établir l'histoire des cultes assyriens ou babyloniens ; mais les arguments que l'on tire des textes religieux sont souvent très discutables. Je ne serais pas éloigné de croire, que c'est en vertu d'un préjugé sur l'antiquité du culte d'Ellil à Nippour que l'auteur lui attribue une si grande influence sur le rituel de tous les cultes. On peut cependant citer une litanie où il n'est même

pas fait mention de Nippour; cette litanie est adressée à la déesse Ichtar¹.

Mais il est une question tout aussi intéressante à discuter que celle de la priorité du culte d'Ellil, et je ne sache pas qu'elle ait jamais été posée : En quoi ces litanies se distinguent-elles des autres prières ou psaumes ? Quelle est leur place dans le rituel ? car je suis fortement enclin à penser que ces destructions et ces attaques d'ennemis ne sont que figurées. Ne peut-on admettre que ces lamentations sur le dieu ou la déesse dont le temple est détruit, font partie des rites de construction, en l'espèce de restauration des temples ? En effet, les rites de restauration ne comportent pas uniquement des rites purificateurs, ou expiatoires, ou propitiatoires etc., mais aussi des rites funéraires. Ces derniers, dont nos litanies formeraient la principale partie, décriraient d'une manière dramatique la destruction du sanctuaire, sa disparition et la cessation des rites, donc la mort du culte ; puis, dans une sorte de chant de gloire, la résurrection de tout ce qui touche au dieu ou à la déesse, non seulement de leur sanctuaire matériel, mais aussi et surtout de toutes les manifestations de la vie auxquelles président les divinités mentionnées.

Je formule donc l'hypothèse suivante : « Les litanies assyro-babyloniennes sur la destruction de villes et de leurs sanctuaires ont leur place dans l'ensemble des rites accomplis lors de la reconstruction de villes et de temples, rites de réintégration ». A ce titre seul, si cette hypothèse se justifie par la suite, nous pourrions admettre que ces hymnes nous reportent à une époque fort ancienne, car tous les hymnes babyloniens sont, à peu d'exceptions près, des copies d'hymnes sumériens. Ce rituel pouvait donc être fixé depuis la plus haute antiquité et servir à la restauration de tout sanctuaire.

ST. LANGDON : « *A Lamentation to the goddess of Sirpurla* », *American Journal of Semit. Lang. and Liter.*, XXIV, avril 1908, pp. 282-285. — Cette litanie à la déesse Baou avait été publiée par Prince (voir Bulletin 1907 : *RHR*, 1908, II, p. 378). Ce texte, de même que ceux cités précédemment, est repris par Langdon dans ses *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909.

ST. LANGDON : « *The Lament of the daughter of Sin* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 203-205. — Simple vérification sur l'original d'un texte autrefois publié par Pinches et auquel l'auteur apporte quelques modifications. La « fille de Sin » est la déesse Ichtar.

1) Voir plus loin le travail du P. Schollmeyer.

D. D. LUCKENBILL : « *The Temples of Babylonia and Assyria* », *American Journal of Semit. Lang. Liter.*, XXIV, juillet 1898, pp. 291-322. — Liste des noms de temples mentionnés dans les textes cunéiformes. On sait que le nom du sanctuaire a une grande importance, puisqu'il est souvent une épithète du dieu qui y est adoré. Les matériaux rassemblés dans cet article ont d'ailleurs été utilisés par M. Jastrow dans son histoire de la religion babylonienne¹.

B. MEISSNER : « *Brückenschmuck* », dans *Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch.*, 1907, 3, pp. 15-17. — Je signale ici un petit texte intéressant qui m'avait échappé ; il aurait dû être mentionné dans le bulletin de 1907. C'est la première attestation que nous ayons de l'usage babylonien de mettre les ponts, comme les maisons, temples ou palais, sous la sauvegarde d'une divinité : Un nommé Belchazzar (?) écrit à Muchezib-Mardouk au sujet d'« une stèle de bronze (?) avec l'image d'Ichtar chevauchant un lion, qui doit être placée sur le pont ».

FREIH. MAX VON OPPENHEIM : *Tell Halaf und die verschleierte Göttin, der Alte Orient*, X, 1. Une brochure in-8° de 43 pages, 1 carte et 15 gravures. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur, dans un voyage au Nord de l'Euphrate, a mis au jour des ruines intéressantes par les reliefs sculptés sur les murs ; ces motifs, — lion passant, dieu Techup brandissant une masse d'armes de chaque main, cerf poursuivi par un chasseur, monstre ailé aux cornes de bœuf et à tête humaine, — semblent appartenir à l'art hittite. Ils rappellent en effet les sculptures trouvées en Syrie, à Zindjirli, et en Asie Mineure, à Boghaz-Keuy et à Euyuk.

Mais la plus intéressante découverte qu'a faite M. Oppenheim est celle d'une statue de déesse voilée. Elle était déjà connue par la reproduction de Jeremias, *das Alte Testament im Lichte des alt. Or.*, 1^{re} édit., 1904, fig. 37, p. 14. qui l'avait étudiée au point de vue de la religion et de la mythologie. Nous nous trouvons en présence d'une Ichtar-Astarté, non pas nécessairement assyrienne, mais peut-être hittite ou du pays de Mitanni. Je ne donne pas une nouvelle description de cette statue connue depuis plus de quatre ans. Les nombreux problèmes que pose cette mystérieuse figure ne sont pas encore résolus.

TH. G. PINCHES : « *The Legend of Merodach* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeol.*, XXX, n° 2 et 3. — J'ai le regret de n'avoir pas lu cet article.

¹) Je parlerai de cet ouvrage, dont le deuxième volume est en cours de publication, lorsqu'il sera achevé.

R. ROGERS. — *The Religion of Babylonia and Assyria*, especially in its relation to Israel. — Un vol. in-8° de xiv-235 pages avec figures. New-York, Eaton and Mains. — Je ne connais les idées exposées dans ce travail que par le compte rendu paru dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1909, I, p. 267 : « L'auteur, dit M. Dussaud, admet que le nom divin Jahvé était en usage chez les Babyloniens de l'époque de Hammourabi ». Or, le contraire est absolument certain (voir plus haut : DAICHES) et l'on ne devrait pas trouver une pareille affirmation dans un livre qui est une œuvre de vulgarisation.

P. V. SCHEIL. — *Textes élamites-sémitiques*, 4^e série, *Mémoires de la délégation en Perse*, tome X, Paris, E. Leroux, in-4°. — Le dixième volume de cette importante collection comprend surtout des tablettes d'enregistrement de brebis. Les principaux dieux cités composent la trinité, adorée à Suse : *Ne-uru-gal*, *en-ki*, *nin-lil-gal*, c'est-à-dire *Humban* (?), *Inšušinak*, et *Kiri-Riša* (*Nahhunte*). Ces textes mentionnent des livraisons considérables de moutons pour la fête d'Inchouchinak de Ourouanna, célébrée à la néoménie du mois d'Eloul.

P. ANAST. SCHOLLMAYER. — *Der Ištarhymnus K. 41 nebst seinen Duplikaten*. — *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1908, 4. Une brochure de 25 pages in-8°, Berlin, Peiser. — Ce travail (qui vient de paraître) est la transcription et la traduction d'un hymne adressé à Ichtar, reconstitué grâce à différents textes de la collection de Berlin et du Musée Britannique (Voir Langdon, *Sumer. Babyl. Psalms*, 1909).

L'hymne commence par une litanie de la déesse sur la destruction de sa ville et de son temple par les ennemis. Puis vient un chant alternatif : tantôt la déesse se lamente sur le malheur qui l'a atteinte et menace de marcher contre l'ennemi ; tantôt l'ennemi se moque de la crainte qu'il inspire à la déesse. Enfin l'hymne se termine par un chant de louange à la reine des dieux, déesse de la guerre et de l'amour.

Il est difficile de dire si cette mention d'un ennemi correspond à un événement historique. L'auteur suppose que l'attaque, si elle a réellement eu lieu, s'est produite pendant une fête en l'honneur de la déesse. On ne peut, me semble-t-il, le déduire de la phrase : « Les fêtes des dieux, ils ne les ont pas célébrées » (page 7). Le sens du contexte est le suivant : La déesse se lamente, parce que les rites ne sont pas accomplis dans son temple ; que le bateau de procession est abandonné et souillé par des pieds et des mains impurs ; et qu'elle-même « comme une colombe craintive » a dû passer la nuit sur une poutre. La fin de

l'hymne rappelle tous les titres connus de la déesse et sa puissance reconquise.

J'ai déjà émis des doutes sur la réalité des attaques contre les villes et leurs sanctuaires, telles qu'elles sont mentionnées dans ces litanies. Il est certain, d'autre part, qu'il ne s'agit pas uniquement, dans cette litanie à Ichtar, d'une simple plainte sur la disparition de Tamôuz; l'auteur l'a bien senti lui-même (p. 3, note), car Tamôuz n'est pas mentionné dans ce texte, qui ne rappelle en rien les hymnes publiés (en 1907) par M. Zimmern. Cette litanie est, comme toutes les autres, une partie du rituel de restauration.

W. SCHRANK. — *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*. Un vol. in-8° de xii-112 pages. Leipz. Semit. Stud., III, 1. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur a réuni les renseignements fournis par les textes cunéiformes sur les rites expiatoires auxquels préside le prêtre *ašipu*; son rôle et les rites qu'il accomplit ont été en partie étudiés par Morgenstern ¹. Mais cet auteur n'a pas saisi exactement le sens des rites étudiés, parce qu'il a introduit, dit M. Schrank, le rituel expiatoire dans une théorie sur le péché. Or, les rites étant des coutumes, précèdent toute théorie, tout dogme qui est un pas vers la classification et la codification. Étudions donc d'abord les rites qui forment le noyau des religions antiques.

M. Schrank étudie la personne du prêtre *ašipu* et serre de près le sens de ce terme et de *mašmašu* qui en est un synonyme. Par définition l'*ašipu-mašmašu* est « le purificateur ». Ce prêtre se réclame du dieu Ea, le patron d'Eridou, et de son père le dieu Mardouk. Il semble appartenir à une classe sacerdotale fermée, de même que le devin, *barû* et le chantre *zamaru*; il doit satisfaire à deux exigences, l'une physique, être *šuklulu* « parfait », l'autre intellectuelle, être *kašid* « expérimenté ». Ce prêtre, comme tout homme consacré, est dans une étroite communion avec le dieu qu'il sert, avec Ea, le dieu de l'Océan. Mais nous ne connaissons pas les rites de consécration de l'*ašipu*; les textes ne parlent pas non plus d'une révélation primitive du dieu au prêtre. Cependant de même que nous avons un dialogue Ea-Mardouk, souvent mentionné dans les incantations, sorte de légende sur la légitimité du dieu des eaux et de confirmation de sa puissance, nous avons une sorte de dialogue Ea-prêtre *ašipu*. Car, pour agir, le prêtre doit connaître le mot

1) *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, 1905 (*Mitteil. d. Vorderasiat. Gesell.*, n° 3). — Voir encore plus loin le livre de Thompson.

qui rendra son action efficace, « la parole de l'abîme » *amat apsi*, dont Ea est le roi.

Le dieu Ea étant le dieu des eaux, l'intimité que les textes présentent entre le prêtre et ce dieu nous renseigne immédiatement sur l'activité de l'*asipu*. Il opère dans tous les cas de lustrations, de purifications, de libations, donc d'exorcismes et de conjurations. Son action magico-religieuse est parallèle à son action médicale, elles ne font qu'un. Ces exorcismes sont accompagnés de récitation de formules ; l'*asipu* apparaît en fait comme l'agent des incantations. Les rites de l'eau dépendent de lui et il agira aussi lors de la construction de maisons ou de temples, lors de la consécration d'idoles, puisqu'alors se célèbre le rite de « l'ouverture » et du « lavage de la bouche » de la statue.

Le prêtre exorciste a en général un vêtement de lin blanc ; dans les cas spéciaux, exorcismes de malades ou rites funéraires, il revêt un vêtement de dessous rouge et par dessus un manteau de même couleur.

En face du prêtre, M. Schrank étudie le patient ou le pénitent ; c'est tout un ensemble, puisque le péché, comme la maladie, souille et nécessite une purification. Il est « l'homme, fils de son dieu » en tant qu'il y a une étroite communion entre le malade-pécheur et le dieu patron. Sans vouloir assimiler complètement cette épithète à celle qui est fréquente dans le Nouveau Testament, l'auteur ne peut s'empêcher de remarquer que le même terme est employé dans le baptême chrétien. L'homme agit seul dans les hymnes et parle à la première personne ; il devait en être ainsi primitivement dans les Psaumes. L'aveu du péché est accompagné par le dépôt de la « tablette des péchés » qui est brisée, et ainsi disparaît la souillure. Des litanies, chants de pénitence, prières d'actions de grâce accompagnent les rites du prêtre, et le pénitent fait des genuflexions et se prosterne sur le banc de pénitence, en poussant des cris et des gémissements.

Le vêtement liturgique du pénitent est le noir. Ayant parlé du prêtre et du malade-pécheur, M. Schrank essaie de classer les rites expiatoires en *namburbu* et *kuppuru* ; il fait remarquer qu'il ne faut pas établir entre eux une différence fondamentale, car ils forment un complexe dont les différentes parties sont difficiles à déterminer.

Cette étude est excessivement fouillée et l'on sent que l'auteur possède à fond les textes qu'il étudie. Il est quelques points cependant sur lesquels je me permets d'attirer l'attention.

Il est dit que l'*asipu* doit être parfait au physique ; il me semble que l'auteur n'a pas bien saisi le sens de cette prescription, en bâtissant

sur elle une sorte de « théorie du nu » : cette exigence, dit-il, s'explique parce que primitivement on se présentait nu devant la divinité. Cette survivance me paraît bien illusoire et l'on ne saurait rappeler ici l'exemple de David dansant devant l'arche. Il faut se souvenir que la même prescription atteint l'objet du sacrifice et les ustensiles du culte ; l'idée de l'auteur que la meilleure part est toujours celle de la divinité ne se justifie pas, car la règle n'est nullement absolue. Cette perfection doit être entendue au sens magico-religieux : c'est l'état de celui qui remplit toutes les conditions rituelles, qui est dans l'état de « sacré » exigé. Or, un estropié ne remplit pas ces conditions ; il est malade et sa maladie est par essence une souillure ; il possède un maléfice qui rendrait tout rite inefficace.

Je reprocherai encore à l'auteur de n'avoir pas assez marqué, — même si peu qu'on pourrait s'y tromper —, que les rites étudiés ne sont pas essentiellement des rites « expiatoires ». Cette impression d'ensemble provient surtout du fait que, contrairement à Morgenstern, M. Schrank a groupé autour de l'*asipu* des rites concernant la purification du péché, comme si nous possédions ce rituel, dont il semble décrire les différentes parties. Il ne faudrait pas trop préciser ; dire qu'il y a des rites expiatoires, des sacrifices expiatoires, c'est prétendre montrer en quoi ils se distinguent de rites curatifs par exemple, ou de rites d'actions de grâces, ou de rites de demande, etc. Or, en fait, les limites sont imprécises et M. Schrank lui-même en convient puisque l'*asipu* est prêtre-médecin et que les rites de l'*asipu* sont plus et autant des rites curatifs, que des rites d'expiation. Pour qu'on puisse parler d'expiation, il faut au moins qu'elle se présente sous la forme la plus simple, celle d'une liquidation de l'impureté. C'est cette élimination que l'on trouve par exemple dans le cas du bouc d'Azazel et celui de prêtres-médecins faisant passer dans l'eau lustrale ou sur des oiseaux l'impureté du malade ; mais encore faut-il reconnaître que, soit l'eau, soit les oiseaux sont écartés après l'opération. C'est ce qui manque dans le travail de M. Schrank. Ainsi, pour guérir un malade de la fièvre, on tue un cochon, on arrache le cœur et on partage l'animal dont les différents membres sont placés sur les parties correspondantes du corps du malade. On fait une lustration et d'autres exorcismes et la viande de l'animal est prise par les démons à la place du corps de l'homme, elle lui est substituée. On agit de même avec un agneau dans des cas analogues. On ne dit pas que les morceaux de l'animal sont jetés ou détruits, mais cela est possible ; cette expulsion de l'eau lus-

trale est par contre indiquée nettement dans un texte. C'est ce caractère du rite expiatoire, et curatif tout à la fois, que j'aurais voulu marqué avec plus de netteté, car s'il ne suffit pas de dire que ces rites ont en première ligne un caractère médical et non lustral, expiatoire. Car la lustration n'est pas le tout de l'expiation, elle n'en est qu'un moyen.

Cette observation n'enlève naturellement rien à la grande valeur de ce travail ; M. Schrank a fort bien montré que les rites *namburba* ont pour but de délier le maléfice ; ils ont avant tout un but prophylactique et thérapeutique ; ils n'ont absolument rien de pénitentiel. Les rites *kuppuru* doivent purifier ; leur valeur réside dans l'onction ; la rédemption n'est que le terme de l'évolution ; comme pour les premiers leur caractère primaire est médical. Le terme *kuppuru* désigne précisément cet acte du prêtre qui consiste à mettre en contact les membres du malade avec ceux de l'animal. Mais il faut reconnaître que dans tous les cas d'expiation proprement dite, c'est avant l'immolation, et non après, qu'a lieu la mise en contact du malade et de l'animal. C'est là le propre de l'expiation, et je ne sache pas qu'elle se soit rencontrée dans les textes cunéiformes. Les exemples cités sont, à peu d'exception près, des guérisons par le moyen de rites contagionistes directs et des purifications au moyen d'eau pure ou mélangée de différentes substances.

M. STRECK. — « Mami, Mama », *Zeitsch. f. Assyriol.*, XXI, pp. 254-255. — Le nom de la déesse babylonienne *Mami* ou *Mama*, c'est-à-dire « mère » peut être rapproché du nom d'une idole citée dans un texte syriaque, G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 76. Quelques noms propres théophores babyloniens et syriaques sont composés avec ce vocable divin. *Mami* (*Mama*) n'est qu'un des noms d'Ichtar, souveraine des dieux, déesse de l'enfantement (voir l'hymne publié dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 1-6).

R. C. THOMPSON. — « *Assyrian prescriptions for Diseases of the head* », *Amer. Journ. of Semit. Lang.*, XXIV, juillet 1908, pp. 323 et suiv. — et « *An assyrian incantation against rheumatisme* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeology*, XXX, nos 2, 4 et 6. — Transcription et traductions de textes de nature médicale et magico-religieuse ; ils rentrent dans les séries connues, prescription de remèdes et exorcismes pour chasser les démons qui possèdent le malade.

R. C. THOMPSON. — *Semitic Magic, its Origins and Development*. — Un vol. in-8° de LXVIII-286 pages (Luzac's Oriental Religions Series, vol. III). Londres. Luzac and Co. — L'étude de la démonologie orientale

et de son développement est à la base de ce travail sur la magie sémitique. Les renseignements les plus anciens que nous ayons sont contenus dans les textes cunéiformes ; c'est pourquoi la magie assyro-babylonienne occupe une grande place dans ce volume.

Dans l'introduction l'auteur a la prétention de montrer que la magie et la sorcellerie méritent d'être considérées comme l'œuvre de charlatans, et qu'en somme, quelque difficulté qu'il y ait à distinguer la magie de la religion, on peut s'arrêter à la définition de Robertson Smith, *Rel. of Sem.*, 90, que la religion est le culte pratiqué pour le bien de la communauté, et la magie, un rapport surnaturel pour le bien de l'individu. Il passe en revue la notion des démons et des esprits ; les maladies, possessions démoniaques, et l'idée de tabou ; la magie sympathique ; le sacrifice d'expiation et la rédemption du premier-né. Un appendice, où l'auteur établit une liste des tabous assyro-babyloniens, et un index terminent le volume.

On peut être étonné de la rapide définition que M. Thompson donne de la religion et de la magie ; d'autres après Robertson Smith ont abordé cette question et l'auteur aurait pu, semble-t-il, mentionner les efforts de toute l'armée des ethnographes et des sociologues qui ont consacré tant de pages à cette question si controversée ; d'autant que sa thèse est contredite par tous les faits connus, qu'ils soient babyloniens, hébreux ou arabes, même malais ou australiens.

Abordant l'étude des démons. il admet qu'on reconnaissait trois classes de démons mauvais ; dans le premier groupe rentrent les revenants ; le second est formé par des êtres surnaturels, fantômes ou démons sans corps matériel, et le troisième se compose d'êtres mi-humains, mi-esprits, nés du commerce d'un esprit avec un être terrestre. Il part de la démonologie assyrienne que les incantations présentent, paraît-il, comme systématisée : l'*édimmu* est le revenant ; ceux de la deuxième catégorie reçoivent une multitude de noms dont l'un d'eux par exemple, *utukku*, sert parfois à désigner les démons d'une manière générale ; enfin la troisième classe est représentée par le *lilû*, la *lilîtu* et l'*ardat lîlî*.

Cette division tripartite ne se justifie pas, car en aucun texte la démonologie n'apparaît systématisée et il y a flottement entre la deuxième et la troisième classe.

M. Thompson signale dans les textes cunéiformes des tabous du cadavre ; sexuels, de mariage, naissance d'enfant ; tabous royaux ; enfin une multitude de cas d'interdictions spécifiant des impuretés contrac-

tées. Le mot assyrien traduit par tabou est *mamit*, c'est-à-dire littéralement interdiction. La plus grande partie des cas cités ne sont que de simples mentions, sans que l'on puisse dire à quel genre de tabou on a affaire; quelques-uns semblent être des tabous agraires. L'explication que l'auteur donne des tabous sexuels est au moins bizarre : ils dériveraient de la crainte des démons jaloux qui, pouvant s'unir avec les humains, ne peuvent tolérer aucune intervention dans leurs amours. Ceci est, paraît-il, « according to the present theory » !

Le sacrifice expiatoire dérive de l'idée de substitution, dont l'exemple le plus intéressant est la rédemption du premier-né; les Sémites étaient primitivement des cannibales et mangeaient leurs premiers-nés dans un repas sacrificiel, ce qui est fort discutable.

L'auteur n'a pu utiliser le travail de M. Schrank, cité plus haut, beaucoup plus complet que le sien. Il présente une synthèse hâtive de faits pour la plupart connus, qui est loin d'épuiser toutes les questions posées par l'étude de la magie sémitique. Je parle surtout des renseignements de l'auteur sur la magie assyro-babylonienne; arrivant six ans après le travail publié en 1902 par M. Fossey, il ne le remplace pas. On est étonné du peu de parti que l'auteur a tiré soit des textes parus depuis, soit des études publiées sur ces textes nouveaux. Les renseignements de l'auteur ne sont pas complets; on ne trouve pas mentionnés des travaux ou articles de revues sur des peuples sémitiques, tandis que l'auteur cite abondamment les Malais. Avant de chercher des exemples dans Skeat ou Blagden, M. Thompson aurait pu se demander s'il ne trouverait pas le parallèle dans quelque texte sémitique. L'emploi fait de Curtiss est peu circonspect; le P. Jaussen, par exemple, a publié une enquête sur les Arabes de Moab qui aurait pu être utile à l'auteur.

Tel qu'il est, le livre de M. Thompson n'est pas mauvais, bien loin de là; il contient beaucoup de renseignements intéressants, mais ce pourrait être un meilleur répertoire de faits connus et en tout cas mieux au courant de la science actuelle, qu'il s'agisse de magie babylonienne, juive ou arabe.

A. UNGNAD : « *Zum Genuss von Schweinefleisch im alten Babylonien* », *Oriental. Literaturzeitung*, XI, col. 533-536. — Le Code de Hammourabi (VI, 58) attestait, par une prescription relative au vol d'un cochon, que les Babyloniens mangeaient la viande de porc. Les contrats nous apprennent qu'elle était même employée comme viande rituelle (?) dans certaines fêtes du culte solaire; car les documents juri-

dico-économiques dans lesquels cette viande est citée sont des actes passés entre les prêtresses du dieu du soleil et leurs fermiers, ces derniers livrant de la farine, de la boisson et de la viande de porc pour une fête de Chamach.

On ne peut en aucune manière affirmer qu'il s'agit d'animaux destinés aux sacrifices. Il est néanmoins intéressant de rappeler le texte publié par Craig, *Religious Texts*, II, pl. V, qui fournit un exemple curieux de transmission de maléfices dans le corps d'un porc : « ... La maladie de ton cœur, à Chamach, tu la diras; devant Chamach contre ces charmes, tu immoleras un porc; ces charmes, dans le corps du porc tu les enfermeras; devant Chamach, l'homme contre qui on a fait ces maléfices, conformément au rituel tu le placeras... » M. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900, pp. xi, 28-30, y voyait un sacrifice au soleil, ce que M. Fossey, *Journal Asiatique*, 1901, I, p. 364 et *Magie assyrienne*, p. 86 et p. 459, a contesté, en faisant remarquer qu'il s'agit de l'orientation, « devant Chamach » signifiant « face au soleil ». Nous avons évidemment affaire à un rite transmetteur, mais il n'est pas moins curieux que les textes d'Ugnad, à côté de ce texte magique, mentionnent le porc à propos du culte du soleil.

Ugnad, à la suite de Zimmern, *Keilinschr. u. Alt. Test.*, 3^e éd., p. 411, admet que cet usage a influencé l'auteur de la prohibition de la viande de porc dans la loi juive. Cette dernière affirmation peut être discutée.

A. UGNAD : « *Ein Leberschautext aus der Zeit Ammisaduga's* », *Babyloniaca*, II, 4, pp. 257-274. — Le texte d'hépatoscopie publié, de 113 ans postérieur à Hammourabi, nous apprend que le grand roi babylonien reçut les honneurs divins après sa mort. La première partie du texte commence par : « ... action divinatoire (?) pour Mardouk » et la seconde par : « ... action divinatoire (?) pour la statue d'Hammourabi »; il y a donc un parallélisme étroit entre le dieu Mardouk et Hammourabi. Ce roi était considéré comme un dieu déjà de son vivant; nous le savions par lui-même, puisqu'il s'intitule dans son Code : « le dieu Soleil de Babylone » et « le dieu-roi ». On peut encore signaler deux noms propres d'individus, — probablement nés sous son gouvernement, puisqu'ils sont cités dans des contrats de l'époque de Samsouilouna —, où le nom de Hammourabi tient la place du nom divin dans les noms propres théophores. Cette découverte n'a rien pour surprendre; Ammiditana par exemple fit placer dans le temple Enamtila une statue de son ancêtre Samsouilouna (voir Ugnad, *BA*, VI, 3, page 12,

ligne 34); on en peut conclure qu'on rendait un culte à sa statue.

A ces renseignements intéressants, fournis par Ungnad, il faut ajouter un fait bien connu : les rois d'Ur en Chaldée, et ceux de Lagach furent l'objet d'un culte après leur mort, et peut-être déjà de leur vivant. Cela est vrai pour Bour-Sin et Goudéa, comme l'ont mis en lumière le P. Scheil, *Rec. de Trav.*, XVIII (1896), pp. 64-74; *Zeitsch. f. Assyriol.*, XII (1897), pp. 265 et suiv.; et M. Thureau-Dangin, *Recueil de Travaux*, XIX (1897), pp. 185-187.

J'aurai à revenir sur cette intéressante question du « culte des rois et des héros » en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie, lorsque je parlerai des travaux de de Genouillac¹ et du colonel Allotte de la Fuye². Il faudra réunir les différents renseignements fournis par les textes et les discuter. Sans m'arrêter aujourd'hui à ce problème, il me semble qu'on peut déjà faire une distinction entre les statues de rois élevées de leur vivant dans les sanctuaires³ et les statues élevées dans les temples par la piété de leurs successeurs⁴. Sommes-nous en présence de la même conception religieuse? A première vue cela ne me semble pas probable, quoique le contexte dans lequel sont mentionnés ces actes de piété soit assez obscur. De plus, quel est le caractère religieux de la stèle royale élevée après une victoire? Ce ne peut être uniquement le symbole de la prise de possession du pays; les territoires conquis doivent être considérés comme consacrés au roi-dieu. N'y a-t-il pas un rapport entre ces stèles élevées en pays autrefois étrangers, maintenant religieusement purs, et la stèle royale dressée dans le sanctuaire? Enfin quel lien peut exister entre la stèle du sanctuaire et la statue qui y est aussi placée? Je ne puis encore répondre à toutes ces questions. Mais les textes sont suffisants pour qu'on cherche une solution; il faut non seulement rassembler les rites d'intronisation, en particulier celui de « la prise des mains du dieu Bêl » *qatâ sabatu Ilu Bêl*, mais encore les mentions assez rares de la naissance du roi, de son allaitement divin⁵, et de son passage du profane au sacré.

1) *Tablettes sumériennes archaïques*, Paris, 1909.

2) Voir déjà plus haut.

3) Voir, entre autres exemples, le même texte cité de Ammiditana, BA, VI, 3, p. 10, ll. 5. 7. 8. 12, etc. — Voir par exemple, pour l'époque assyrienne, Behrens, *Assyr. Briefe*, L S S, II, 1, pp. 29 et 50 : on introduit des statues du roi dans le temple et on les place des deux côtés de l'idole.

4) Voir par exemple le texte publié par Ungnad (dans *Babyloniaca*) et le texte cité d'Ammiditana; enfin les textes de Genouillac et Allotte de la Fuye.

5) Voir surtout dans les textes archaïques le rôle de Ninharsag qui « nourrit

Tout le monde connaît les travaux de Frazer, *Lectures on the early History of the Kingship* ; — son *Golden Bough* ; — de A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* ; — auxquels on peut joindre entre autres l'article de E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Klio*, I, pp. 51 et suiv. — Il est possible, et même très désirable, de publier un mémoire sur « Le caractère religieux de la royauté en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie ».

A. UNGNAD : « *Hymnus an Marduk und Nabu als Planeten Gottheiten* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 13-16. — Transcription et traduction d'un texte passablement mutilé (publié dans *Babylonian Exped.*, VIII, 1, n° 142), qui semble être un hymne adressé à Mardouk-Jupiter et à Nabou-Mercure. Ce texte met en évidence, dans ce cas particulier, le caractère astral de ces deux divinités.

Je n'ai pas eu en mains les *Transactions of the 3^d International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908.

Sur la question du sabbat voir ED. MAHLER : « *der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung* », *Zeitschr. d. Deutsch. Morgendl. Gesell.*, 62, pp. 33 et sq. (cf. *ibid.*, p. 29, un petit article de Langdon).

ET. COMBE.

de son lait sacré » les rois ; cf. plus haut : BOISSIER. — Sur les rapports de Sin et de la royauté voir mon *Histoire du culte de Sin*, pp. 28 et suiv. Le texte cité à la p. 58, lignes 4-5 doit être reporté à la p. 30 ; c'est probablement un rite de sacralisation du prince royal.

LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

AU

• VI^e CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Le VI^e Congrès International de Psychologie, qui s'est tenu à Genève au commencement d'août, avait inscrit à son programme la *psychologie des phénomènes religieux*, comme un des problèmes actuels les plus dignes d'attention. Cette branche nouvelle de la science n'a pas manqué d'intéresser ; mais l'intérêt qui s'y est attaché, n'a pas toujours été d'ordre purement scientifique. La première séance générale du Congrès fut consacrée aux deux Rapports sur ce sujet : *Problème et Méthode de la Psychologie de la Religion*, du Prof. Harald Høffding de Copenhague, et *Psychologie des Phénomènes religieux*, du Prof. James Leuba de Brin Mawr (U. S. A.). Loin de pouvoir épuiser le sujet en trois heures, comme le voulait le programme, on dut ouvrir une section spéciale, où furent présentées quelques communications individuelles, en particulier celle du D^r Paul Ladame sur *La Psychopathologie religieuse*, et où se continua la discussion. Cette section fut bientôt prise en main, on peut le dire, par M. Lutoslawski, le fougueux philosophe polonais, qui, après avoir raconté sa propre conversion au catholicisme et parlé des conversions qu'il opérait, semblait se donner à tâche de convertir tous les assistants. L'entretien, effleurant maints problèmes difficiles, revenant sans cesse aux questions de valeur limotrophes de la théologie, se prolongea devant un auditoire nombreux et ne prit fin qu'avec le Congrès. A la séance de clôture, on demanda même d'émettre le vœu que la psychologie de la religion fût inscrite d'office au programme du prochain Congrès. Mais cette demande intempestive provoqua aussitôt une proposition contraire : à savoir, que la psychologie de la religion précisément n'y fût pas inscrite. Et ce fut cette dernière qui obtint la majorité. Cet incident, et ce vœu, qui d'ailleurs ne lie pas le comité du prochain Congrès, ainsi que le déclara

M. Flournoy, nous montrent bien jusqu'à quel point le sujet avait réussi à captiver certains esprits, et d'une manière que la plupart des vrais psychologues trouvaient, non sans raison, insuffisamment scientifique.

Ces insuffisances, qu'il faut constater pour tâcher de les éviter à l'avenir, résultent, pour une part, de la nature même des phénomènes religieux et de l'intérêt subjectif qui s'y attache; pour une autre part, de la nature des Congrès en général, où il est si difficile de diriger une discussion; enfin, et à un non moindre degré, nous semble-t-il, de ce fait, que le Programme ne délimitait pas avec assez de précision les problèmes psychologiques à examiner, et que les Rapports présentés s'en tinrent à des vues trop générales, ou arrivèrent même, avec M. Leuba, à des considérations proprement philosophiques. Or, pour avancer dans ce domaine à peine défriché, il faudrait commencer par le commencement, et borner provisoirement la discussion à la description des faits, à la recherche de leurs conditions et à l'analyse de leurs facteurs. C'est ce que les théologiens eux-mêmes, catholiques ou protestants, firent remarquer aux psychologues; en sorte que le Congrès a du moins eu l'avantage de prouver que tout le monde, si différents que puissent être par ailleurs pour chacun les jugements de valeur objective et de portée transcendante, est maintenant bien d'accord, non seulement sur la légitimité, mais aussi sur la méthode exclusivement scientifique, de la psychologie des phénomènes religieux.

Nous allons noter simplement quelques-unes des idées les plus utiles émises sur le sujet, et particulièrement certaines vues, intéressantes pour l'historien des religions, que contient le Rapport de M. Höffding, et qui, comme il arrive souvent, sont restées en dehors de la discussion, peut-être parce qu'on les trouvait hors de discussion.

Le Dr E. B. Leroy signale qu'à l'École des Hautes Études religieuses de Paris la psychologie de la religion doit défendre son domaine, non plus contre les envahissements de la théologie, mais contre les théories de l'école sociologique, qui définissent le fait religieux par l'idée de *sacré* ou d'*obligation*. Ensuite, à ceux qui prétendent qu'il faut être religieux pour étudier convenablement la religion, il réplique par cet argument en forme de boutade, qu'il n'est pas nécessaire d'être aliéné pour étudier l'aliénation mentale.

Le Dr Paul Ladame insiste sur l'importance des problèmes psychopathologiques dans la vie religieuse. L'étude des procès de sorcellerie lui a donné l'impression d'une sorte de « clinique fossile de l'aliéna-

tion mentale ». Pour lui, le point faible de l'ouvrage de W. James, c'est la manière dont cet auteur envisage les rapports de la maladie et de l'expérience religieuse. Si l'homme de génie crée, ce n'est pas parce qu'il est et en tant qu'il est un névropathe, lorsqu'il en est un. L'état de fièvre ou le déséquilibre mental n'est nullement favorable à une forme supérieure de vie spirituelle. La Mind-Cure, dont W. James fait grand cas, est en réalité une épidémie mentale dont les effets sont loin d'être toujours bienfaisants.

Le D^r Bonjour note comme un fait d'observation que, en considérant dans l'ensemble parmi ses malades les personnes religieuses et celles qui ne le sont pas, il trouve que ses moyens d'action et les chances de guérison sont augmentés dans le premier cas. De plus, il lui semble que l'intelligence de certains malades peut ne rien perdre du fait de la maladie, et que même certaines causes et excitations morbides peuvent avoir des effets qui ne sont nullement morbides (cas des phtisiques).

M. Leuba pose dans son Rapport comme point de départ une conception purement biologique de la religion. Celle-ci lui apparaît « comme cette portion de la lutte pour la vie qui se fait avec l'aide de certaines forces de l'ordre spirituel. C'est un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment ; c'est une méthode de vie ». Mais M. Leuba quitte ensuite le terrain psychologique, pour examiner les relations de l'expérience religieuse avec la science et la philosophie ; et nous n'avons pas à le suivre dans ces considérations théoriques. Comme il prépare la publication de deux ouvrages anglais, qui contiendront les résultats de ses enquêtes ou de ses réflexions sur la religion, la Revue aura alors l'occasion de revenir sur les idées les plus positives et les plus fécondes du psychologue suisse-américain.

Nous arrivons enfin à M. Höfding, dont le Rapport a ouvert la séance de psychologie religieuse et qui mérite d'attirer l'attention. Le penseur danois reprend la thèse qu'il avait déjà développée dans sa *Philosophie de la religion* et s'efforce de la préciser davantage. Il veut déterminer dans l'ensemble de la vie spirituelle le lieu psychologique de la religion, c'est-à-dire le sentiment et le besoin qui en constituent la base spécifique. « Le sentiment religieux, dit-il, suppose que l'homme éprouve le besoin de s'intéresser au sort de ses valeurs et de ses buts au delà des limites dans lesquelles sa volonté peut travailler à leur progrès. Tant que l'homme est — ou croit être — le maître absolu de son sort et de celui de ses valeurs, il n'aura pas de religion. La condition de la religion est l'expérience d'une limitation et d'une dépendance relative-

ment à un ordre de choses plus vaste que la portée de la volonté et des facultés humaines, et le besoin d'assurer, *même au delà des limites de notre pouvoir*, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur. »

Höfding pense que son hypothèse, élaborée par voie purement psychologique, serait confirmée par l'étude historique des religions ou de telle conception religieuse particulière. Cette étude historique, comme d'ailleurs tout essai de caractériser une religion donnée, doit embrasser, selon lui, trois points de vue, que voici. « Il s'agit d'abord de savoir quels sont les valeurs ou les biens que l'homme éprouve le besoin d'assurer ou de supposer assurés. Ce n'est qu'en étudiant cela qu'on comprendra la vraie signification du culte et du dogme, et les causes de leur existence continue. On voit toujours que la nature des dieux se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes. Les dieux sont divins, parce qu'ils maintiennent ce qui est pour leurs adorateurs la chose suprême, quelle que soit en chaque cas cette chose suprême. Platon et Plotin parlent déjà de ce qui rend Dieu divin. Les formes des dieux changent avec les intérêts et les idéaux de l'homme.

« Il s'agit ensuite du caractère et de l'étendue de la compréhension que l'homme possède de la nature environnante. De très bonne heure la connaissance de la nature — qu'elle soit réelle ou imaginaire — exerce une grande influence sur les idées religieuses, tantôt dans le sens positif, tantôt dans le sens négatif. A ses degrés de culture avancés, c'est la science qui influe sur la religion.

« Enfin une influence décisive est exercée par l'expérience nationale ou individuelle, concernant les relations entre les biens suprêmes et la réalité de la vie. Quel a été le sort des intérêts et des idéaux décisifs dans le grand procès d'évolution de la nature et de l'histoire ? Ont-ils été des puissances victorieuses, ou y a-t-il eu désharmonie entre la valeur et la réalité ? ».

Il serait certes intéressant que l'étude historique des religions fasse effort pour se placer à ces points de vue, et qu'elle veuille bien soumettre les hypothèses psychologiques à une vérification intelligente et à un contrôle minutieux. Le point de vue de Höfding est assez proche de celui que W. Wundt représente depuis longtemps et qu'il expose dans *Mythus und Religion*. La Revue a déjà signalé l'importance de ce dernier ouvrage. A l'occasion du tome III qui vient de paraître et qui traite du Mythe de la nature, du Mythe de l'au-delà et de l'Origine de la Religion, les spécialistes pourront mieux voir si la psychologie apporte une lumière véritable dans l'investigation des problèmes parti-

culiers ; car il est bien évident que ses clartés seraient trompeuses, ou vaines, si, au lieu de nous permettre de mieux interpréter, elles nous faisaient perdre de vue les données certaines ou probables de l'histoire, qui sont le fondement solide et objectif de la science des religions.

HENRI NORERO.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SALOMON REINACH. — **Orpheus.** *Histoire générale des religions.*
In-8, rel. mar., papier de bible, 625 pages, 1 pl. — Paris, Alcide
Picard, 1909. Prix : 6 fr.

Il a fallu à M. S. Reinach bien du courage pour entreprendre, et bien de la persévérance pour terminer ce petit manuel de science des religions, de toutes les religions, c'est-à-dire y compris le christianisme. Que celui-ci y tienne la place la plus considérable, cela paraîtra normal aux chrétiens, ou aux Européens en tout cas, puisqu'enfin, utile ou nuisible, le christianisme est un élément de notre forme de civilisation.

Et c'est plutôt à ce point de vue que l'auteur a décrit le christianisme, que du point de vue purement religieux. Il en a montré l'action sur la politique générale; il a dégagé les réactions des idées et des institutions en présence du ferment chrétien. Toute cette partie du livre, qui est considérable, est animée d'un souffle de libre-pensée et de tolérance et la conclusion est à citer : « Ceux qui l'auront lu (ce petit livre) ne seront pas désarmés devant la vieille et lourde artillerie de l'apologétique et quand d'autre part, M. Homais prétendra les éclairer au nom de Voltaire, ils sauront répondre que la science du xix^e siècle leur a révélé, sur l'essence des religions et leur histoire, des vérités que Voltaire ignorait encore ».

Je noterai — et quelques critiques peu au courant l'ont presque reproché à M. S. R. — ce rappel précisément, au début du xx^e siècle, de l'œuvre du xviii^e siècle français, Voltaire, Fontenelle, de Bosses, Diderot. D'autres noms seraient à citer. Jusque vers le dernier quart du xix^e siècle, l'histoire des religions a été faussée par une religiosité déguisée, d'importation allemande, et par une sensibilité honteuse d'être à demi religieuse. Ce qui est tombé, et ne vaut plus guère, c'est souvent

la formule : mais, malgré une érudition moindre, les esprits du XVIII^e étaient plus lucides et surtout plus francs, et c'est un mérite d'avoir repris cette tradition interrompue.

Le style est en petites phrases, alertes et imagées. L'œuvre est personnelle, et non pas un simple catalogue « objectif » de faits et de théories, c'est dire que la part d'interprétation est considérable. Il en est toujours ainsi dans un ouvrage destiné au grand public. Encore M. S. R. a-t-il obtenu de son éditeur — tous n'ont pas cette chance ou cette puissance — de pouvoir ajouter à chaque chapitre une liste des travaux importants, recueils de textes, traités d'ensemble, encyclopédies, qui permettront au « lecteur averti et intéressé » de se mettre par lui-même au courant des faits et des théories exposés sommairement dans le texte.

Certaines de ces interprétations m'ont littéralement fait bondir. Ainsi dans le chapitre premier, le mot *religion* est d'abord pris dans un sens si vaste puis aussitôt si étroit, qu'il n'en vient plus qu'à signifier : « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ». Par *scrupules* il faut d'ailleurs ici entendre *tabous* (p. 4).

Un croyant dira que le libre exercice de ses facultés, ce n'est que dans et par la religion qu'il le voit possible et convenable. Mais en récusant ce croyant, comme entaché de partialité, et comme incapable de porter un jugement sain d'évaluation, il reste que toutes les religions et aussi *la religion* contiennent bien autre chose que des scrupules. Elles contiennent des séries entières d'actes positifs, parfois contraires aux lois naturelles, parfois conformes à ces lois : et c'est dans ces cas de conformité que la religion a servi de point de départ à toutes sortes d'activités depuis laïcisées et devenues autonomes : arts, physique, astronomie, anatomie, chimie, philosophie, éthique, etc.

Ce n'est pas *la religion* qui s'oppose au *libre exercice de nos facultés*, mais *certaines religions* qui à *certaines* moments s'opposent au libre exercice de *certaines* de nos facultés, en poussant au contraire à une activité surabondante de certaines autres, par exemple de la « faculté » du raisonnement au moyen âge, ou de la « faculté » de l'art dramatique en Grèce, ou de la « faculté » de la « vie intérieure » et des dégradations des états de conscience dans le bouddhisme.

Bref, à cette définition je reprocherais surtout de mettre trop au premier plan le pouvoir d'inhibition des religions et de sous-estimer la qualité essentielle de la religion, qui est non seulement un ensemble de « nolontés », mais un état de sensibilité défini. Sous la

définition de M. S. R. se retrouverait peut-être le *timor* de la formule antique ; tout de même, l'*amor* chrétien ou bouddhiste n'est pas qu'un « scrupule » !

J'ai bondi aussi en voyant dans un chapitre après l'autre, au début, le totémisme apparaître avec une simplicité magnifique. Les Égyptiens l'auraient connu, ainsi que les Grecs et les Celtes. Pour les Celtes surtout, M. S. R. s'est livré à une véritable débauche d'arguments et de preuves. Malgré tout, on n'est pas convaincu. Si seulement M. S. R. pouvait découvrir un cas de culte de clan rendu à un animal reconnu comme ancêtre, avec défense pour les membres de ce clan de se marier entre eux, la démonstration serait faite. M. S. R. étant historien, je lui poserai la question fatidique : « Avez-vous un texte ? »

Par contre, pour le totémisme juif, M. S. R. me semble trop sceptique. Là les analogies avec d'autres populations des mêmes régions, puis toutes sortes de survivances rituelles et sociales permettaient d'être plus affirmatif, malgré les PP. Zapletal et Lagrange.

Ce ne sont là d'ailleurs que des discussions sur des points de détail. Le conseil que je donnerai à chacun c'est de lire ce livre intéressant, et de consulter les ouvrages cités dans les bibliographies placées en fin de chapitre. Il pourra ainsi se faire lui-même une opinion sur des questions la plupart très controversées, et qu'on saura gré à M. S. R. d'avoir su présenter, clarifiées et rendues assimilables, au public cultivé, sous un format commode et dans une jolie reliure souple, ornée de la tête d'Orphée et d'un motif ancien.

A. VAN GENNEP.

H. HUBERT et M. MAUSS. — **Mélanges d'histoire des religions** (*Travaux de l'Année sociologique*). 1 vol. in-8, de XLII-236 pages. — Paris, Alcan, 1909.

MM. Hubert et Mauss ont eu l'heureuse pensée de réunir en un volume trois de leurs précédents travaux dont deux au moins étaient peu accessibles. Ils les ont fait précéder d'une introduction où ils exposent l'enchaînement de leurs études, les idées directrices de leur œuvre, les principales conclusions auxquelles ils ont abouti. Comme les lecteurs de la *Revue* ont eu la primeur de cette introduction, il reste peu de chose à faire à l'auteur du présent compte-rendu. D'autre part, les

liens étroits de communauté intellectuelle, d'affection et de reconnaissance qui m'unissent aux auteurs m'empêchent de dire librement tout le bien que je pense de leur œuvre. Quelques mots suffiront pour indiquer l'originalité et l'importance des travaux qui composent ces *Mélanges*.

L'essai sur la nature et la fonction du sacrifice qui parut en 1897 dans l'*Année sociologique* marque une date dans la science des religions. Pour la première fois, une institution religieuse était étudiée dans son ensemble, avec la préoccupation exclusive d'en constituer le type, d'en découvrir le mécanisme et la fonction. Cette saine méthode inductive, également éloignée de la pure érudition et de la spéculation arbitraire, a conduit à des résultats à peu près définitifs. Sans doute le tableau que MM. Hubert et Mauss nous offrent du sacrifice comporte quelques retouches de détail ; surtout, comme ils sont les premiers à le reconnaître, il garde quelque chose de schématique et de mécanique et devra être poussé plus avant par des recherches d'un caractère un peu différent. Mais, tel quel, le bloc est taillé ; il est prêt à être mis en place dans l'édifice scientifique vers lequel nous tendons.

Le mémoire de M. Mauss sur *L'origine des pouvoirs magiques* a une portée plus restreinte ; le sujet traité est relativement spécial, et les faits envisagés proviennent tous des sociétés australiennes. C'est un modèle d'enquête ethnographique consciencieuse et sûre. Il faut en recommander l'étude aux esprits sévères qui en sont encore à professer à l'égard de l'ethnographie et de la méthode comparative un scepticisme dédaigneux.

L'étude de M. Hubert sur *La représentation du temps dans la religion et la magie* dépasse le cadre de l'histoire des religions ; ou plutôt, elle montre quelle aide précieuse l'étude, méthodiquement conduite, des représentations religieuses apporte à la science de l'esprit. Ce que M. Hubert a fait pour le temps, d'autres l'ont fait ou le feront pour les autres catégories de la raison ; ainsi se constitue peu à peu une nouvelle « théorie de la connaissance », véritablement positive et expérimentale.

Chose remarquable : des deux mémoires qui portent une seule signature, celui qui présente le caractère le plus strictement historique a été écrit par un philosophe d'origine, tandis que le travail de l'historien qu'est M. Hubert semble s'adresser surtout aux philosophes. En réalité, une même volonté de synthèse, un égal souci du fait spécifique et déterminé animent les deux auteurs. La méthode sociologique réconcilie et combine des disciplines et des tempéraments qui jusqu'ici semblaient

s'exclure. Cette collaboration même est un signe des temps. Souhaitons pour le progrès de nos études qu'elle continue, comme par le passé, à produire des fruits nombreux et savoureux.

ROBERT HERTZ.

FRANK BYRON JEVONS. — **An introduction to the study of comparative religion.** 1 vol. in-8, de xxv-283 pages. — New-York, Macmillan, 1908.

M. F. B. Jevons a écrit en 1896 une *Introduction à l'histoire de la religion* que les lecteurs de la *Revue* connaissent bien, au moins par les importants articles critiques que Léon Marillier lui a consacrés¹. Douze ans plus tard, M. Jevons publie une série de conférences qu'il a faites en Amérique, au Séminaire théologique de Hartford, devant de futurs missionnaires²; et c'est une *Introduction à l'étude comparative de la religion* qu'il nous offre.

La différence des titres nous avertit que cette seconde *Introduction* n'est pas simplement une édition populaire et abrégée de la première : c'est dans un domaine nouveau que l'auteur prétend nous « introduire ». *L'histoire de la religion* est, selon lui, une science pure ; elle n'a à connaître que des faits et de leur enchaînement chronologique ; elle ne peut se permettre aucun jugement. La *Comparative Religion*, elle, est une science appliquée ; elle utilise pour l'action les données que lui fournit l'histoire et, comme il n'y a pas d'action qui n'implique un jugement de valeur, une préférence, elle peut et doit juger les réalités religieuses que l'historien lui soumet. La discipline que M. Jevons institue a donc un double objet : par la « comparaison » des diverses religions, elle prouve le caractère unique et final du christianisme ; d'autre part, en montrant sous son vrai jour la vie mentale et religieuse des primitifs, elle indique au missionnaire les obstacles et les conditions favorables que rencontrera son enseignement.

Singulière façon d'entendre la science comparée des religions ! Pour

1) *R. H. R.* (1897), XXXVI, p. 208 sqq., p. 321 sqq. ; (1898), XXXVII, p. 204 sqq. et 315 sqq.

2) Les cours suivants seront, paraît-il, également publiés et formeront la collection *The Hartford-Lamson Lectures on the religions of the world*.

nous, nous n'acceptons ni cette place étroite et humiliée faite à la « science pure », ni ce rôle magnifique et souverain qu'on attribue à la « science appliquée ». Qu'un théologien, parlant à des missionnaires, tire tout le parti qu'il veut et qu'il peut des découvertes de la science, qu'il s'en serve pour confirmer ses auditeurs dans leur foi et pour leur enseigner l'art de la conversion, voilà qui est naturel et légitime. Mais décorer du nom de science comparée ou appliquée cette construction hybride et purement subjective, c'est un abus de langage inadmissible ; car — sous le couvert d'une méthodologie positive — cela revient à mettre la science au service de la théologie. D'ailleurs, il n'y a point entre les deux *Introductions* autant de différence que l'auteur lui-même le pense. M. Jevons est resté le même ; et, en dépit des étiquettes diverses, c'est dans le même esprit qu'il aborde une même réalité. Mais, tandis qu'en 1896 il écrivait pour le public scientifique, en 1908, il s'adresse à des missionnaires ; et ces préoccupations théologiques, que Léon Mariélier signalait déjà dans la première *Introduction*, mais qui y restaient à l'arrière-plan, discrètes et voilées, se montrent cette fois au grand jour, en toute bonne conscience, sans aucune réserve.

Nous n'entreprendrons pas d'exposer dans le détail les thèses que M. Jevons soutient dans ce petit livre, d'une manière forcément un peu sommaire et tranchante. Du point de vue à la fois apologétique et pédagogique qu'il a choisi, il examine successivement les principales institutions religieuses des primitifs : croyances concernant les morts, magie, « fétichisme »¹, prière, sacrifice, moralité (conçue comme partie intégrante de la religion). Il ne semble pas d'ailleurs que l'auteur ait apporté des modifications graves au système qu'il exposait naguère. Notons pourtant que le totémisme n'occupe plus la position centrale et dominante que M. Jevons lui faisait dans sa première *Introduction*.

La polémique n'est pas étrangère à cet ouvrage : c'est qu'avant de songer à tirer de la science les « applications » qu'elle comporte, il importe d'en rectifier l'esprit et les conclusions. On devine quels adversaires M. Jevons a en vue : ce sont surtout ces anthropologues anglais, M. Frazer en particulier, qui considèrent la religion comme le

1) Quand se décidera-t-on à bannir complètement de la science ce terme malencontreux qui ne répond à aucune classe naturelle (ethnique ou logique) de faits religieux ? Pour M. Jevons, le fétichisme n'est qu'une espèce de magie, le « culte du fétiche » est essentiellement privé, clandestin, anti-social ; comme s'il n'y avait pas de « fétiches » du clan et de la tribu, matière d'un culte parfaitement officiel et collectif.

produit tardif et dérivé d'une évolution qui aurait eu son point de départ dans la magie ou le « fétichisme ». Pour M. Jevons, — et sa critique nous paraît en grande partie fondée, — c'est là une théorie insoutenable : la magie et le « fétichisme » sont, par certains côtés, le contraire de la religion, ils n'en sauraient donc être la souche. Et l'auteur s'attache à prouver que chez les peuples les plus primitifs il existe des phénomènes proprement religieux, de véritables prières, d'authentiques sacrifices, c'est-à-dire un ensemble de rites par lesquels l'homme s'efforce de communier avec son dieu ; M. Jevons n'apporte aucune preuve nouvelle à l'appui d'une thèse que M. Frazer, entre autres, a victorieusement combattue. Ainsi, ces deux théories opposées se ruinent l'une l'autre sans parvenir à s'imposer : cela tient à ce que les adversaires partent d'une même définition de la religion, ils ne peuvent concevoir celle-ci que selon le modèle chrétien. Cette définition initiale, inspirée par des préoccupations extra-scientifiques, vicie toute la recherche ; la question, dans les termes où elle est posée, ne comporte pas de solution positive ; elle s'aplanit au contraire d'elle-même, si l'on cesse d'imposer aux faits primitifs les cadres de nos conceptions actuelles et de nos préjugés. Il apparaît alors, en effet, que ce qui est primitif, c'est un complexe magico-religieux dont la religion et la magie — sous la forme spécialisée que nous leur connaissons — sont toutes deux dérivées.

La tentative faite par M. Jevons pour unir étroitement, sous des vocables nouveaux, la science des religions et la théologie doit donc être considérée comme manquée : je ne sais pas si la foi a beaucoup à gagner à cette intimité, mais à coup sûr la science a tout à y perdre.

ROBERT HERTZ.

E. DOUTTÉ. — Magie et religion dans l'Afrique du Nord.

Un vol. gr. in-8° de 617 pages. — Alger, A. Jourdan, 1909.

C'est le second grand ouvrage d'un caractère encyclopédique que publie E. Doutté ; le premier, dont nous avons rendu compte ici même, était « Merrakèch ».

L'étude magistrale que l'auteur vient de consacrer à la magie et à la religion dans l'Afrique du nord, et plus spécialement au Maroc et en Algérie, est d'un intérêt extraordinaire non seulement pour tous ceux

qu'attirent les questions religieuses et philosophiques, mais pour quiconque désire pénétrer dans la société musulmane du Maghreb. L'auteur y aborde, en effet, les grands problèmes religieux et sociaux qui se posent à toute société humaine; il les analyse, les examine avec le plus grand soin, et, bien que spectateur en quelque sorte désintéressé au point de vue purement religieux, prend position.

L'auteur nous avertit que ce livre est né d'un cours. C'est bien un cours en effet, tant les digressions y sont nombreuses, tant il y est traité de sujets n'étant apparentés que de loin avec ceux indiqués d'une manière précise par le titre. Nous nous garderons de nous en plaindre. Ce procédé ne fait qu'enrichir un monde d'observations déjà fort riche. Ajoutez à cela des notes très nombreuses témoignant d'une érudition très étendue.

Il est impossible de présenter l'analyse d'un ouvrage d'un contenu aussi complexe. Nous sommes contraint de nous borner à signaler quelques points plus particulièrement intéressants, avant d'en arriver à l'examen des idées générales qui ressortent de ce grand travail de folk-lore musulman.

Dans l'Introduction, l'auteur se livre à des considérations d'ordre général sur l'Islam, son développement, ses déformations. Il affirme que le Maroc nous offre le type de la civilisation musulmane bien équilibrée et stable; je pense que l'auteur veut parler du Maroc d'autrefois, au temps où la civilisation en était brillante, car le Maroc d'aujourd'hui est dans un tel état d'anarchie et de décomposition qu'il est difficile d'y voir un exemple de la civilisation islamique la plus pure.

Passons rapidement en revue les divers chapitres de l'ouvrage.

I. Magiciens et devins. — L'auteur fait plusieurs observations intéressantes : chez les Berbères et chez les anciens Arabes, ce sont surtout les femmes qui sont magiciennes. La médecine est fille de la magie. L'auteur insiste sur le caractère magique du forgeron. Il établit un rapprochement entre les Zkára¹ et les Tziganes (Zingari).

II. Les rites magiques.

III. Les incantations, ou rites oraux. — L'auteur relève la parenté de la démonologie musulmane avec le gnosticisme.

IV. Les talismans ou rites figurés. — L'auteur s'étend beaucoup sur le sujet des amulettes. Les dessins de ces amulettes dont il reproduit

1) Voy. l'article que nous avons publié sur ce sujet dans cette *Revue*, en 1905.

un grand nombre, sont formés de mots spéciaux, parfois même incompréhensibles, ou de simples lettres, disposées en rectangles et en polygones, et s'appellent *djedouel* (tableau). Il donne de multiples et fort curieux détails sur les *djedouel*, sur des procédés analogues à la *guematria* juive, etc.

V. Les fins pratiques de la magie. — La magie a comme fin essentielle de servir à se préserver des maladies, qui sont toutes causées par les djinns. Dans les recettes contre l'amour, nous relevons une formule intéressante, parce qu'elle peut fixer le sens d'une parole identique prononcée par Jésus dans les Évangiles. « Ceci est le cœur d'un tel, près de ta tête, est-il dit dans une formule rituelle d'oubli, jusqu'à ce qu'un chameau puisse passer par le trou d'une aiguille » ; c'est-à-dire : « que le cœur reste dans cette tombe de l'oubli à tout jamais ». La magie a beaucoup d'autres fins pratiques et ses applications embrassent tout le domaine de l'utile, en sorte que l'auteur la définit : « une forme primitive de la technique ».

VI. Magie, science et religion. — C'est le chapitre le plus important ; nous reviendrons plus loin sur plusieurs des idées qui y sont énoncées. L'auteur y parle de la magie démoniaque, de la magie sympathique (la loi de sympathie réduit la magie à l'application de la loi de l'association des idées, soit par ressemblance, soit par contiguïté), du mauvais œil (dont l'origine est l'envie), de la main symbole préservatif du mauvais œil, de la sorcellerie, etc.

VII. La divination inductive.

VIII. La divination intuitive.

IX. Les forces sacrées et leur transmission. — L'auteur parle avec des détails pleins d'intérêt des tas de pierres sacrés appelés *redjem* ou *kerkour*, de la *baraka* ou influence heureuse du marabout sur tout ce qui l'entoure, etc.

X. Le sacrifice. — Le sacrifice d'une victime a pour objet de mettre en relation le sacrifiant avec la divinité. L'auteur s'étend sur les rites de purification qui préparent et précèdent le sacrifice.

XI. Les débris de l'antique magie : le carnaval. — Chapitre d'un très grand intérêt sur le carnaval en général et sur le carnaval maghrébin en particulier. L'auteur fait la théorie générale du carnaval (rite agraire, sacrifice du dieu et résurrection du dieu) ; puis il expose que les divers carnivals maghrébins sont célébrés, en principe, au printemps (transférés plus tard aux fêtes musulmanes, plus spécialement à la 'Achoûrà), saison de la plupart des rites agraires : il s'agit de tuer l'esprit de la

végétation de l'an passé et de ressusciter le nouveau, autrement dit de revivifier la force sacrée qui donne la vie à la nature. L'auteur parle également dans ce chapitre des origines du théâtre persan.

XII. Les débris de l'antique magie : fêtes saisonnières et rites naturalistes. — Rites sexuels, prostitution sacrée, etc.

Dans la Conclusion, l'auteur résume les idées générales de son travail, en particulier celles qu'il a formulées dans son chapitre VI. Les voici en peu de mots.

La magie est à la base de la religion ; elle renferme en elle toute une philosophie du sentiment et de la volonté d'où sortira la religion. La magie a aussi un caractère dramatique, et c'est d'elle aussi que sortira le drame (le drame religieux persan) ¹.

La religion est principalement théiste, ce qui veut dire qu'elle tend à personnifier le sacré, ce sacré que l'auteur considère comme du désir ou de la crainte extérieure : Dieu est du divin rationalisé. L'auteur se pose même la question de savoir si le désir qui monte vers Dieu est vraiment différent de Dieu, et il en arrive à cette affirmation de principe : de ce désir, que le primitif a cru être une des forces de l'univers et d'où il a fait sortir tout son panthéon, le musulman a fait Allâh, l'être parfait auquel il s'abandonne.

Il y aurait beaucoup à dire et à discuter sur ces théories. Je suis d'accord avec l'auteur, en ce sens que je considère la magie comme l'une des formes inférieures de la religion (non pas comme la forme unique d'où la religion est sortie). Mais j'estime que l'auteur juge de la religion à un point de vue tout à fait extérieur, et qu'il ne tient pas compte d'un fait psychologique d'ordre général, qui est à la base de toutes les manifestations religieuses, depuis l'animisme le plus grossier jusqu'à la religion le plus spiritualiste, à savoir le sentiment religieux.

E. MONTET.

1) Voy. l'article que nous avons publié dans cette Revue en 1886.

- I. E. NEUSTADT. — **De Jove Cretico**, in-8, 59 p. Diss. inaug. de la Faculté de Berlin, 1906-7.
- II. WOLF ALY. — **Der Kretische Appollonkult**, in-8, 58 p. — Leipzig, 1908, 2 pl.
- III. ALESSANDRO DELLA SETA. — **La Sfinge di Hagia Triada**, 20 p. in-8 et 2 pl., extrait des *Rendiconti d. Accad. dei Lincei*, 1907, et **La Conchiglia di Phaistos**, extrait du même recueil, 50 p., 1908, 1 planche.
- IV. FR. VON DUHN. — **Der Sarkophag aus Hagia Triada**, extrait de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1909, in-8, 34 p., 3 pl.
- V. A. B. COOK. — **Cretan axe-cult outside Crete**, extrait des *Transactions* du Congrès international des religions d'Oxford, II, 1908, 12 p. in-8°.
- VI. E. ASSMANN. — **Zur Vorgeschichte von Kreta**, extrait du *Philologus*, 1908, 40 p. in-8.

I. Le titre de la dissertation de M. Neustadt ne répond guère à son contenu. Il n'y est que peu traité *De Jove Cretico*. Mais quelques documents relatifs aux trois nourrices que la légende lui prête en Crète, Adrasteia, Amaltheia, Mélissa, y sont soumis à une étude un peu trop hâtive et trop fertile en digressions, mais pleine d'aperçus ingénieux et de rapprochements intéressants.

1) *De Adrastea*. Après avoir montré que notre principale source, la pseudo-théogonie d'Orphée, ne remonte pas au vi^e siècle, comme on le répète d'après Kern, mais à peine au iii^e, M. N., en s'appuyant sur le rôle d'Adrastos dans la légende d'Atys et sur la fréquence de ce nom en Phrygie et en Carie (notamment les fêtes *Adrasteia* d'Atiouda), cherche à prouver qu'Adrasteia est une divinité d'origine phrygienne, hypostase de la *Mater Idaia* et transportée seulement en Crète grâce à la confusion entre les deux Ida. Sa légende ne présenterait aucun trait crétois; on s'est borné à la rattacher à la mythologie de l'île en lui donnant pour père Mélisseus. Mais la vraie fille de Mélisseus est Mélissa, la déesse abeille. Dès l'époque d'Eschyle, les Orphiques s'étaient emparés du nom d'Adrastée pour en faire, par une étymologie savante, la personification de la Fatalité.

2) *De Amalthea*. M. N. s'appuie ici sur des fragments des *Cretica* attribués à Epiménide. Il y voit une compilation alexandrine. Quant à la chèvre Amaltheia, elle rentre dans la série des esprits de la moisson conçus sous la forme du « Kornbock », si bien étudiés par Mannhardt. On le remplace souvent par un « Bockshorn » jeté dans le feu qui doit assurer la fécondité des champs ; c'est ainsi, et par l'idée des « Wunschding » qu'on retrouve dans tous les folk-lores (sac de Fortunatus, etc.), que la corne d'Amalthée est devenue la corne de fécondité. Mais c'est à tort que M. N. invoque à l'appui (d'après von Duhn, *Archiv f. Rel'wiss.*, VII, 269) la corne qui serait offerte au défunt dans le sarcophage de Hagia Triada ; la publication de ce précieux monument par Paribeni a montré qu'il s'agit d'une barque. Très curieux sont les rapprochements entre la légende de l'Aigokérôs et certains sceaux de Zakro représentant un homme à tête de cervidé, entre la statue d'Ariane couronnée de fleurs autour de laquelle des danses avaient lieu annuellement et certains monuments crétois qui représentent des femmes dansant devant un arbre, entre les fêtes actuelles du carnaval à Scyros où M. Dawkins a vu encore le roi de Mai costumé en jeune fille et la légende de Thésée à Scyros chez les filles de Lykomède etc. D'après Assmann (*Philol.*, 1908, 181) Amaltheia ne serait que l'adaptation grecque d'une *Ameleath* phénicienne, interprétation qui ne tient pas devant celle de M. N.

3) *De Melissa dea*. Mélissa, d'après la légende, était une princesse crétoise qui aurait nourri Zeus de miel pendant qu'Amaltheia l'abreuvait de lait de chèvre. Elle serait la première prêtresse de la *Magna Mater*, unde adhuc ejusdem Matris antistites Melissae nuncupantur (Lactance, *Div. inst.*, I, 22). Où se trouvait ce culte dont les prêtresses s'appelaient « abeilles » ? Sur des monnaies d'Éphèse¹, l'abeille paraît comme symbole de sa déesse ; des plaquettes d'or montrant une divinité dont le haut du corps est celui d'une Artémis Persique, la partie inférieure et les ailes celles d'une abeille, ont été trouvées à Kamiros, Théra, Mélos, Délos ; le titre des prêtres de l'Artémis d'Éphèse, *Essén*, n'était que le nom que portait le bourdon, « le roi des abeilles » ; leur fonction spéciale est de nourrir la déesse. A Milet, on paraît avoir adoré une déesse semblable dont le nom indigène Κιθωνέη, fut assimilé par les Grecs à Χιτωνή ; la tradition représente les Néléides qui fondèrent Milet guidés

1) Plusieurs abeilles en or ont été trouvées dans l'Artémision du VII^e s. Cf. Hogarth, *The archaic Artémisia*, 1908, pl. III-IV. M. N. ne paraît pas connaître le travail d'A. B. Cook sur l'abeille dans la mythologie grecque, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, 12.

ou par *Chitôné* ou par une abeille (ou par une Muse à voix douce comme le miel); *Chitôné* est un des vocables de l'Artémis Braurônia, parce qu'on lui consacrait les robes des femmes mortes en couches dont elle devenait ainsi, dans l'autre monde, la protectrice spéciale. Or, on connaît la légende de Périandre, tyran de Corinthe : ayant tué sa femme enceinte, il est poursuivi la nuit par un spectre qui se plaint seulement d'être glacé aux enfers ; l'oracle thespio'e lui en apprend la cause : on a oublié de brûler avec la morte ses vêtements et le tyran ordonne aussitôt de consumer en son honneur les vêtements de toutes les femmes de Corinthe. La femme de Périandre est connue sous deux noms : *Mélissa* ou *Lusidé* et elle serait originaire d'Épidaure (appelée aussi *Mélissia*) où l'on connaît une Artémis *Lusaia*. Toute la légende n'a sans doute pas d'autre objet que d'expliquer pourquoi, à Corinthe, les femmes brûlaient leur chitôn en invoquant « l'Abeille » ou « la Délivreuse ». Servius (*ad Æn.*, 430) nous a conservé une légende où le culte de Déméter était institué à l'Isthme par une prêtresse nommée *Mélissa* que les femmes du pays finissaient par mettre en pièces ; de son corps ainsi déchiré naissait un essaim d'abeilles. A Éleusis enfin, des prêtresses portaient le nom de *Mélissai*. Par divers arguments, notamment en invoquant la terminaison en *issos*, M. N., cherche à établir que, à Éleusis, à Corinthe, à Milet, à Éphèse¹, le culte d'une déesse « abeille » est originaire de Crète ; la présence d'une abeille sur le revers d'une monnaie de Praisos dont l'avvers présente une tête de Déméter incline à voir dans cette ville le centre primitif du culte de l'abeille. — Si l'on doit se défier de conclusions aussi hâtives pour la question d'origine — en s'appuyant sur la légende d'Aristée et des abeilles que M. N. laisse de côté, on a pu parler d'origine sémitique (cf. Maass, *Griechen und Semiten auf d. Isthmus*, p. 46) ou égypto-libyenne (cf. Lefébure, *Sphinx*, 1908) — l'existence d'une divinité-abeille dans la Crète primitive n'en reste pas moins établie. M. N. eût même pu ajouter aux monnaies de Praisos, dans l'Est de la Crète, celles d'Hyrtakina dans l'Ouest (Svoronos, *Numismatique de la*

1) On a trouvé à Éphèse toute une série de tessères portant sur l'avvers un cerf, sur le revers une abeille avec cette légende Κήριλλις ὡδε πρὸς πάλυριν. Eckhel y voyait les réclames d'un apothicaire recommandant une drogue faite de cire contre une maladie appelée *palyris*; Head (cf. *Athenaeum*, 1909, p. 20) un charme d'éleveurs pour rappeler les abeilles vers la ruche que désignerait *palyris*. Quel que soit le sens de ce mot, ne faut-il pas remarquer surtout l'association des deux animaux divins, la chèvre et l'abeille, qui, sous les noms d'Amaltheia et de Mélissa, sont censés avoir nourri Zeus ?

Crète, pl. 18 et 28). En comparant les abeilles qui y sont gravées avec les soi-disant papillons des rondelles d'or trouvées à l'acropole de Mycènes, il est impossible de ne pas être frappé par l'analogie qu'ils présentent. On sait que, sur 700 rondelles trouvées dans la tombe III, 158 (2 très grandes, 56 moyennes, 99 petites, 1 découpée) porte cet insecte au repoussé; les autres présentent surtout des feuilles et des cercles, des spirales, des rosaces, plus rarement (25) le polype. Ornant les cercueils (comme M. Staïs l'a montré, *Εφ. ἀρχ.*, 1907, 31) il est impossible que les motifs qu'ils portent n'aient pas eu une valeur religieuse. Comme le culte du polype, celui de l'abeille à cette époque n'est pas douteux; rien, au contraire, n'autorise à parler dès lors de la conception de l'âme-papillon qui apparaît dans le mythe hellénistique de Psyché. J'inclinerai donc à reconnaître des abeilles et non des papillons dans les rondelles de la tombe de Mycènes et dans celles de la *tholos* de Vaphio (*Εφ. ἀρχ.*, 1906, pl. XIV). Il en serait de même du grand hyménoptère ciselé sur la bipenne de Phaestos (Mosso, *Le armi le piu antiche*, 1908) et de nombreuses pierres gravées égéennes et libyennes (Pernier, *Ausonia*, 1909, p. 284) ce qui confirmerait l'origine libyenne de l'abeille et de son culte qui ressort déjà du Mythe d'Aristée.

II. M. W. Aly, dans une « étude préparatoire à une analyse des cultes crétois » a réuni tous les documents relatifs au culte d'Apollon en Crète. Il a apporté beaucoup de soin dans ses recherches; mais la façon dont il les expose manque trop souvent de clarté. J'essaierai ici moins de le suivre que de mettre en lumière les principaux résultats qui se dégagent de son étude. Parmi les Apollons importés en Crète, le dernier arrivé et, par suite, le plus célèbre à l'époque classique est Apollon *Pythios*. Il avait le centre de son culte au Pythion de Gortyne, grand sanctuaire remontant au VII^e siècle, qu'ont dégagé les fouilles italiennes (*Monumenti ant.*, XVIII, 2). Il se composait uniquement d'une *cella* plus large que longue, ce qui montre que le temple dérivait en Crète de la salle royale qui affectait cette disposition, comme, en Grèce, le temple le plus ancien, l'Héraion d'Olympie, reproduit le *mégaron*, plus long que large. A Dréros, Hiérapytna, Priansos, Lyttos¹, Praisos, Latô, Itanos, Apollon *Pythios* apparaît dans les serments qui garantissent les traités; mais cela ne saurait prouver un culte spécial du dieu dans chacune de ces villes. Sous le vocable de *Dékatophoros*, intimement lié

1) Je l'ajoute d'après la nouvelle inscription de l'an 249, *Mon. antichi*, 1907-8, 369, 22.

à celui de Pythios, on lui connaît par contre deux temples, à Hiérapytna et à Apollonia près Knossos.

A cet Apollon achéo-ionien qui, s'il n'est pas venu de Delphes, s'est, du moins, développé sous son influence s'opposent, les Apollons *Karneios* et *Amyklaios*. Bien qu'antérieurs à l'arrivée des Doriens en Laconie sous leurs noms primitifs de Karnos et d'Amyklas, ils devinrent, une fois absorbés par Apollon, les grands dieux des Lacédémoniens. Le culte de *Karneios* n'est attesté en Crète que par le mois de ce nom qu'on connaît à Knossos et à Gortyne; *Dromaios* étant à Sparte une des épithètes de *Karneios*, on peut rapprocher le mois de ce nom dans le calendrier de Priansos. Pour *Amyklaios*, Gortyne donnait ce nom à un mois, et un de ses ports, dans le golfe de Matala, s'appelait Amyklaion. M. A. remarque ingénieusement que, lorsque Homère, racontant le naufrage des vaisseaux de Ménélas près de Phaistos, note que leurs matelots purent se sauver à terre, les auditeurs devaient y voir une allusion à la fondation d'Amyklaion par le roi de Sparte au frère duquel on prêtait celle de Lappa. D'après une tradition recueillie par Plutarque et par Konon, ce seraient des Amykléens venus de Lemnos qui, sous la conduite de Pollis et de Delphos, auraient colonisé d'abord Mélos, puis Gortyne et Lyttos. Cette tradition est comme la contrepartie de la légende fameuse qui fait fonder le sanctuaire de Delphes par des gens de Knossos guidés par un dauphin. Le culte du dauphin étant plus probable dans la maritime Crète qu'en Phocide, M. A. pencherait pour l'origine crétoise du culte delphien. Le Delphidion paraît avoir été le principal sanctuaire de Knossos; la légende de Delphos permet de supposer à Gortyne et à Lyttos l'existence de temples du même dieu; à Olous, on connaît un mois Delphinios; à Dréros, Apollon est adoré sous ce vocable et il est probable que c'est de son port de Milatos que le culte de Delphinios a été porté à Milet. Après avoir suivi dans le reste du monde grec la répartition du culte du dieu sous son double vocable de Delphidios et de Delphinios, il paraît difficile à M. A. que la Crète soit l'unique centre de dispersion et il se demande, si le nom de Delphes, qu'une tradition dérive du dragon Delphys ou Delphyné qui y aurait eu son antre, ne doit pas être plutôt rapproché des nombreux noms comme Delphousia, Thelpousa, Telpousa, Tilphôsion¹ qu'on trouve presque partout attachés à ce culte de Gaia qui aurait précédé à Delphes celui d'Apollon. Comme les Del-

1) Un Ἱερὸν τῆς Θελφούσας est mentionné dans une inscription crétoise d'Ini Pediada, probablement l'antique Arkadia, *Monum. ant.*, 1907-8, p. 360.

phiens s'appelaient eux-mêmes *Δαλφοί* et étaient appelés *Βελφοί* par les Béotiens et les Thessaliens, on peut y voir aussi une tribu de ce nom amenée par l'invasion doriennne auprès d'un antique oracle de Gaia : l'Apollon dorien qu'ils installent à sa place n'aurait eu aucun rapport d'origine avec le dieu-dauphin de la Crète. Seule, l'importance prise par le dieu de Delphes aurait amené à considérer tous les *Delphinia* ainsi que tous les *Pythia* comme ses succursales. En Crète, au moins dans les villes maritimes comme Knossos, Milatos et Olous, Apollon Delphinios n'a fait que succéder au dieu-dauphin.

Il existe un autre lien entre l'Apollon de Delphes et la Crète qui montre de même le dieu dorien se substituant en Crète aux vieux dieux du totémisme minoen. Souillé par le meurtre de Python, Apollon serait allé en Crète se faire purifier par le devin Karmanor¹ dont le fils Chrysothémis aurait été le premier vainqueur aux concours musicaux de Delphes. On sait que la musique apollinienne paraît avoir eu à l'origine une valeur avant tout kathartique et qu'un joueur de lyre, habillé en femme comme l'Apollon citharède, apparaît sur le sarcophage de H. Triada. Ancêtre de Karmé et de Britomartis, Karmanor est le dieu primitif de Tarrha, dans la Crète occidentale, où sa place fut prise plus tard par un Apollon Tarrhaïos. Tarrhaïos passait pour le père de l'éponyme de Lappa et Tarrha était étroitement liée avec Élyros. Or, les Élyriens avaient élevé à Delphes un ex-voto de bronze représentant une chèvre nourrissant de son lait deux enfants en bas âge, Phylakidès et Philandros. Ces héros locaux seraient nés à Tarrha, dans la maison de Karmanor, quand Apollon y eut surpris la nymphe Akakallis. Comme Amaltheia dans la région de l'Ida et Diktyнна dans celle du Diktè, Akakallis est évidemment un des noms de la déesse-chèvre. Quant au thème de la légende on sait qu'on ne le retrouve pas seulement en Crète sur l'Ida et sur le Diktè : l'archer Kydôn, sur les monnaies de Kydônia, a un chien à côté de lui (rapprochez le guerrier au chien de la gemme *Annual British School*, IX, p. 38); aussi est-ce lui qu'il faut sans doute reconnaître dans l'enfant nourri par une chienne qu'on rencontre sur d'autres monnaies de la même ville; sur un sceau du palais de Knossos, Evans (*Journ. Hell. Stud.*, XXI, 129) reconnaît un enfant suçant la mamelle d'une brebis (plutôt une vache); à Milatos

1) M. A. cherche en vain l'étymologie de Karmanor. Je le rapprocherai volontiers de Garamas. Ce héros libyen et son frère Amphithémis seraient fils de la déesse crétoise Akakallis d'après Apollonius de Rhodes, IV, 1491.

c'est une louve qui aurait nourri le fils qu'Apollon aurait donné à Akakallis ou à Areia¹; à Praisos c'est une truie qui passe pour Διὸς τρέφουσα.

Dans toutes ces légendes, l'introduction d'Apollon est manifestement tardive. Le dieu des Doriens a pris la place d'une vieille divinité indigène. Dieu-loup à Milatos¹, dieu-cerf à Élyros, dieu-taureau peut-être à Knossos, c'est lui dont les légendes classiques ont conservé le souvenir sous le nom de Minotaure ou de Minélaphos et que les monuments montrent aux étapes de son anthropomorphisation. Le dieu qui a encore la tête de cerf sur les sceaux de Zakro porte cette tête à la main sur les monnaies de Tilyssos. Apollon a encore recouvert en Crète le culte d'autres divinités animales comme la souris où le coq (Apollon Sminthios, Welchanios); d'autre part, la vénération de certaines plantes, le styrax, le buis, s'est perpétuée dans Apollon *Styrakitès* et dans Apollon *Arykios* (ou le cervidé nommé *oryx*?). Tous ces dieux de la zoo- ou de la phyto-lâtrie primitives avaient sans doute achevé de s'anthropomorphiser quand les Achéens d'abord, puis les Doriens, apportèrent en Crète leur Apollon dont le culte s'était surtout implanté en Thessalie et en Laconie. Il s'y introduisit avec quelques-uns des vocables qu'il avait reçus dans ces régions : *Karneios*, *Amyklaïos*, *Dromaios*, *Pythios*. Mais, sauf Apollon Pythios qui dut son succès à la renommée de Delphes et à la prépondérance de Gortyne, le culte d'Apollon ne put se développer en Crète que parce qu'il se superposa partout aux vieilles divinités du totémisme minoen².

III. Le monument étudié par M. della Seta dans son 1^{er} mémoire avait déjà été publié par Paribeni dans les *Monumenti dei Lincei*, 1904, fig. 44-5 et dans les *Antiquités crétoises* de G. Karo, I, pl. XXIV. C'est un petit Sphinx en stéatite (long. 0^m,13 ; haut. 0^m,065) d'un type nouveau. Les pattes de lion sont ramenées sous le corps comme prêtes à bondir, et la figure maflue regarde vers la gauche avec une expression benévole très caractéristique. Il est malheureusement difficile de décider si c'est cette expression ou si c'est l'intention du sculpteur de représenter un monstre femelle qui donne au sphinx le caractère féminin qui le fait

1) J'ai déjà signalé dans la *Revue*, 1908, p. 110 (ce qui a échappé à M. A.) que P. Ducati avait essayé de montrer dans la légende de Milatos l'origine de celle de la louve romaine. L'un et l'autre n'ont pas tenu compte de la légende du chien d'or du Zeus crétois volé par Pandaros de Milatos dont les filles sont métamorphosées en chiennes.

2) M. Assmann, dans sa tentative de prouver la prédominance des Phéniciens en Crète, interprète naturellement Tarrha, la patrie du divin Karmanor, par l'hébreu *Tahar*, purifier, Python, par *pethen*, le serpent Apollon lui-même par l'assyrien *apalu* qui désigne les révélations et prophéties divines.

considérer par M. d. S. comme appartenant au sexe faible. De part et d'autre du visage, laissant libres les oreilles, les cheveux tombent en deux grosses tresses bouclées; derrière les cheveux, autour du cou, une série de trous carrés étaient destinés, comme les cavités des yeux, à recevoir une incrustation; les mêmes cavités se retrouvent sur la queue collée au corps et divisent tout le dos de part et d'autre d'une grande cavité cylindrique qui indique que le sphinx était destiné à servir de support. La stéatite incrustée comme matière, l'attitude des jambes, la disposition de la chevelure et l'expression du visage, le trou de support enfin se retrouvent dans trois statuettes chaldéennes : deux taureaux androcéphales et un chien portant le nom du roi Soumou-ilou (Heuzey, *Mon. Piot*, VII, XI, XII). Le nom de ce roi d'Our permet de placer la série des objets semblables à celui qui le porte dans les deux derniers siècles du III^e millénaire. Dans le trou pratiqué sur le dos du même chien, un petit vase en stéatite était encore fixé; il a dû servir à contenir un liquide. M. d. S. pense à quelque substance colorante servant à écrire. Ce seraient les plus anciens encriers connus. Tout en ne suivant pas le savant italien dans cette désignation et en préférant y voir des brûle-parfums, le rapprochement fait par lui ne me semble pas contestable. Le sphinx de H. Triada ne ressemble ni au sphinx égyptien ni au sphinx mycénien qui en dérive : cette lionne à tête humaine est unique en son genre; on ne peut guère la rapprocher que des sphinx d'Euyuk. Comme le taureau androcéphale n'a pris d'ailes qu'en Assyrie, on peut croire qu'il en est de même du sphinx. Celui de H. Triada aurait donc été fabriqué en Chaldée à la même époque que le chien de Soumou-ilou et que les deux taureaux androcéphales. Le Minoen-moyen, dans une couche profonde duquel le sphinx s'est trouvé, remonte au début du II^e millénaire. On se trouverait donc en présence d'un objet exporté de Chaldée en Crète. C'est dans le monde minoen¹ que se serait formé le type classique du sphinx

1) A côté des sphinx de Mycènes et de Spata, il faut signaler, sur un fragment de fresque de Knossos (Musée de Candie, n° 51) le profil d'un sphinx femelle : corps blanc sur fond bleu; centre des ailes et chevelure en bleu; dans les ailes le bleu est cerné de jaune; le sein est indiqué par un cercle noir avec point rouge en son milieu. La coiffure à aigrette se retrouve sur un sphinx d'ivoire de Knossos (Evans, *Prehistoric Tombs*, p. 64) et sur des intailles à sphinx (Perrot, VI, p. 834, 845, 851). — Pour la persistance des types de taureau barbu et de chien étudiés par M. d. S., voir S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire*, II, 823 et Pharmakowsky, *Fouilles d'Olbia (Izvestia, 1906)*, fig. 91.

au contact de la lionne à tête humaine des Chaldéens et du lion androcéphale des Égyptiens. Sa coiffure, une sorte de diadème avec fermoir d'où s'échappe une aigrette, est tout égéenne et se retrouve notamment chez la porteuse de vases du sarcophage de H. Triada. M. d. S. semble croire que les ailes, qui caractérisent le sphinx classique, viendraient des Assyriens. Mais le monde mycénien venait de s'écrouler définitivement sous l'invasion dorienne quand a commencé l'hégémonie assyrienne. Quand elle s'est étendue sur l'Asie Mineure, elle y a trouvé encore vivaces chez les débris des populations hittites les traditions de la culture mycéno-minoenne et ce serait plutôt parmi ces traditions qu'il faudrait chercher le prototype du sphinx ailé. Si l'on attribue à la grande époque de l'empire hétéen (1700-1500) les sphinx sculptés sur les pieds-droits de la porte monumentale d'Euyuk, il faut admettre que ce type ne s'était pas encore imposé en Asie Mineure : au moins ne voit-on à Euyuk que les membres antérieurs d'un lion dressé, surmontés d'un cou mince garni de colliers et d'une tête que les cheveux encadrent en deux tresses dont les extrémités se recourbent vers l'extérieur¹. Si cette tête présente une analogie lointaine avec celle du sphinx de H. Triada, elle présente une analogie si étroite avec la tête hathorique telle qu'elle est classique en Égypte que je ne crois pas qu'on puisse ne pas considérer celle d'Euyuk comme inspirée de l'antique fétiche égyptien. Le même fétiche, si fréquemment reproduit sur les amulettes égyptiennes, n'a-t-il pu arriver à H. Triada en même temps que le cachet au nom de la reine Tii, femme d'Aménophis III, et y inspirer à un artiste ce libre mélange du corps de lion du sphinx avec la tête hathorique qui est si bien dans le goût de l'art minoen ? Pour mettre en garde contre les conclusions trop vite tirées de pareilles analogies, il n'est pas mauvais de rappeler que, des milliers d'années avant que fût sculptée la première tête hathorique avec ses cheveux, vrais ou faux, tombant en lourdes tresses de part et d'autre de la figure, la même perruque, formant capuche, encadre le visage de la tête de femme trouvée dans les couches magdaléniennes de Brassempouy².

1) Th. Macridy-Bey, *La porte des Sphinx à Euyuk* (*Mitt. d. Vorderasiat. Ges.*, 1908). Le sphinx coiffé à l'égyptienne se retrouve sur des reliefs de *pithoi* sub-mycéniens de H. Triada (Rome, Museo Kirchneriano, salle XLIV).

2) Je signale ici cette analogie parce qu'elle me paraît importante à joindre à celles que M. Mosso a étudiées entre des figurines féminines d'Égypte, de Crète et de Sicile, toutes légèrement stéatopyges et brachycéphales et remontant à l'époque néolithique, *Memorie della Accad. della Scienze di Torino*, 1908, 375.

Dans son second mémoire M. della Seta revient à cette question des origines chaldéennes à propos d'une pièce unique trouvée à Phaistos en 1901 : un grand coquillage montrant, en relief peu accentué, quatre personnages de profil marchant à la file vers la droite. Ils portent la jambe droite en avant et s'appuient de la main droite sur un grand bâton ; ils sont vêtus d'une tunique qui paraît descendre, d'une pièce, des épaules au dessous des genoux, serrée à la taille par une ceinture dont les extrémités tombent sur le devant de la tunique à des longueurs différentes. Sur ce corps tout humain ils portent des têtes animales ; la 1^{re} (en partant de la droite) est une tête d'oiseau à bec assez puissant, la 2^e une tête de bœuf, la 3^e une tête de sanglier, la 4^e peut être une tête de chien (assez semblable à celle d'Anubis). Dans tout le domaine des découvertes mycéniennes on ne trouve à rapprocher de ce type de démon à tête d'animal marchant de façon toute humaine que quatre pièces : une empreinte de Knossos (*Annual*, VII, 18, 7 a), une de Zakro (*J. H. S.*, 1902, 77, 4), une de H. Triada (*Mon. dei Lincei*, 1903, 39), un anneau d'or de Phaistos (*ibid.*, 1904, 585). Encore, sur ces pièces, le démon n'est-il pas long vêtu et ne marche-t-il pas de même ; différences qui se retrouvent dans quelques autres démons mycéniens à tête d'animal publiés dans le grand article de Cook.

On sait que la majeure partie des monuments sur lesquels le savant anglais s'appuie pour parler du *mycenian animal worship* sont empruntés à l'ample série des sceaux trouvés à Zakro dans la Crète orientale, et sur des pièces similaires : à côté du Minotaure qu'on y retrouve fréquemment, M. Cook a cru pouvoir établir l'existence d'un *minélaphos*, d'une déesse-lionne, d'une dame aigle, etc. Mais M. della Seta conteste que ces documents puissent nous renseigner sur la religion des Minoens : par la variété des types, par la fantaisie avec laquelle chacune de ces variétés est diversifiée, par les positions extraordinaires dans lesquelles ils sont figurés, ces monstres paraissent à M. d. S. être sans valeur religieuse propre ; tout au plus auraient-ils eu un caractère apotropaïque. Pour distinguer entre eux les sceaux pourvus de ce caractère que réclamaient les propriétaires minoens, les artistes contemporains étaient amenés à diversifier à l'infini, par des modifications de détail chaque type de démon animal ; le type primitif était héraldique en ce sens qu'il était dominé par la recherche de la symétrie. M. d. S. a raison de voir dans ces sceaux l'origine des « armoiries » ; l'aigle à deux têtes des sceaux chaldéens a passé, par les Achéménides et les Seldjoukides, dans plusieurs armoiries impériales ; c'est aux sceaux des

rois de Mycènes qu'ont été empruntés les lions affrontés sur la porte de leur cité. D'autre part, il est certain que le costume et l'attitude des démons du coquillage les rapprochent de certains monuments chaldéens. M. de S. croit pouvoir considérer comme emprunté de même aux Chaldéens : l'autel à degrés (et le griffon notamment sur le sarcophage de H. Triada), le croissant lunaire de Sin et le disque étoilé d'Ishtar sur un anneau d'or de Mycènes, le serpent, le scorpion et l'étoile sur un bijou d'H. Triada, même l'oiseau sur le pilier qui paraîtrait comme symbolé de la déesse Aruru sur des *koudourrous* chaldéens. D'autres analogies, que M. d. S. eût pu reprendre, ont été signalées par le P. Lagrange¹ : bipennes dans les tablettes proto-élamites, minotaures dans un champ semé de croix sur des cylindres élamites, taureau accroupi sur le dos duquel se dressent les branches divergentes et ondulées d'un foudre sur des *koudourrous* de Suse, croix, svastikas et étoiles sur la poterie de Moussian ; de frappantes similitudes entre la poterie élamite et la poterie minoenne ont été mises en lumière par M. de Morgan (*Revue de l'Éc. d'Anthrop.*, 1907, 401). Il est vrai que l'Égypte connaît aussi une poterie semblable à l'époque primitive et le type du minotaure à une époque tardive. Pour le coquillage, bien plus que pour le sphinx, je serai disposé à admettre l'idée d'une importation — ou d'une imitation chaldéenne. Mais, bien des théories que M. d. S. esquisse en passant ne me paraissent pas acceptables. Je ne puis qu'en relever une ici : la religion minoenne aurait un caractère moins matériel, plus élevé, parce que, alors que l'art fournissait amplement aux Crétois les moyens de représenter la divinité, ils ont préféré à une figuration iconique l'emploi de symboles, tels que la double hache ou le bouclier bilobé. Je répondrai que ces symboles appartiennent à une période où la divinité non encore anthropomorphisée n'était conçue que sous les espèces de fétiches zoomorphes, phytomorphes, lithomorphes ou skeuomorphes. Par la force des traditions religieuses l'usage de ces fétiches est resté dominant même lorsque la divinité fut représentée sous forme humaine ; de la phase intermédiaire du polydémonisme dériverait, je crois, l'usage de figurer le dieu comme un petit génie ailé sortant de l'arbre ou du bouclier ou voletant dans le ciel. Quant à la « bayadère de Berlin » ou à la « charmeuse de

1) Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 80, 85. Comme argument en faveur de l'origine étrangère du culte du taureau, on a fait valoir que, d'après M. Evans (*Journ. Hell. Stud.*, 1901, 152), le bœuf ne se rencontrerait pas en Crète dans les couches les plus anciennes. Cette remarque n'est plus exacte.

serpents » de Knossos, je ne les regarde pas comme des déesses, mais comme des prêtresses. En admettant même avec M. d. S. que ce soient des déesses, il ne me paraît pas douteux qu'à la période totémique, dont les légendes du Minotaure et de Pasiphaé, de Diktynna et d'Amaltheia ont conservé le souvenir, c'est à une déesse-serpent comme à une déesse-lionne, à une déesse-chèvre comme à une déesse-vache que s'adressaient les hommages des Crétois¹. — M. de S. qui ne prononce pas le mot de totémisme pour la religion minoenne où il joue pourtant un si grand rôle n'en tient pas compte davantage dans son aperçu sur les dieux thériomorphes de l'Égypte qu'il oppose assez artificiellement à ceux de la Crète. On ne saurait discuter une théorie d'après laquelle « la concezione egizia della divinità, essa non è che un imbestiamento della figura umana ». Quant à l'hypothèse que la réforme religieuse d'Aménophis IV est due, comme sa réforme artistique, aux influences égéennes, elle serait séduisante si elle pouvait s'appuyer sur le moindre monument. Mais, tant qu'on ne pourra arguer en sa faveur que de la tendance « spiritualiste et symbolique » qui caractériserait à la fois le culte du soleil introduit par Aménophis IV et la religion minoenne, on ne saurait la discuter sérieusement. Le jour où l'on trouvera quelque analogie entre elles, il faudra, d'ailleurs, se demander si elles ne la doivent pas à la commune influence de la Syrie dont on commence seulement à entrevoir l'action. Derrière la Syrie, se posera de nouveau toute la question des influences chaldéo-élamites dans le monde égéen; M. d. S. a eu le mérite de l'aborder.

IV. — Les lecteurs de la *Revue* connaissent, par l'étude de M. Dus-saud (1908, II, 365), le monument déjà célèbre que M. Paribeni a publié en 1908. Ce « sarcophage peint de Haghia Triada » présente un tel intérêt au point de vue de l'histoire religieuse que M. v. Duhn, qui avait déjà pu en donner une idée en 1904 dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, n'a pas manqué d'en reprendre l'examen dans le même recueil. De son interprétation très originale j'indiquerai seulement ce qui s'écarte de celle de M. Paribeni que j'ai analysée dans la *Revue archéologique* de 1908 en donnant des dessins au trait auxquels on pourra se reporter².

1) On peut, d'ailleurs, se demander s'il ne s'agit pas sur le coquillage de personnages sacerdotaux portant les masques de leurs dieux animaux, usage qui a pu déjà exister à l'époque magdalénienne (Cf. Capitan, *Rev. Ec. Anthropol.*, 1909, 69).

2) M. Collignon vient de donner une reproduction en couleurs d'une des faces et des photographies des trois autres dans la *Gazette des Beaux-Arts*,

La scène commencerait avec l'olivier, l'autel aux cornes de consécration et l'oiseau perché sur la double hache qui surmonte le pilier. L'oiseau serait un corbeau, messager de la divinité céleste sur l'emblème de laquelle il s'est posé ; il est venu agréer en son nom l'offrande dont l'olivier, arbre chthonien, indiquerait le caractère funéraire. L'offrande elle-même comprend deux parties : fruits et galettes dans la corbeille, eau pure ou miellée dans la cruche constituent la première ; la transition serait formée par la prêtresse dont les mains vont plonger dans la corbeille placée sur l'autel ; elle y chercherait la farine d'orge dont elle aspergera l'autel et les victimes, les consacrant ainsi à la *Terra Mater* crétoise. Ce rite est resté en usage dans la Grèce classique sous le nom de ἐνάρχισθαι τὸ κχνόν (cf. Stengel, *Hermes*, 1908, 465). L'orge dispersée, on trouve au fond de la corbeille sacrée le couteau du sacrifice. C'est lui qui sert à accomplir la deuxième partie de la cérémonie : de l'artère ouverte au milieu du cou le sang du taureau s'écoule dans l'*amnion*, forme de sacrifice identique à celle que Solon emploie pour gagner à Athènes les héros protecteurs de Salamine. Pour induire le mort héroïsé à venir s'abreuver du sang encore chaud, l'*ololygmos* cadencé par la flûte est nécessaire. C'est à cette évocation, par le geste et par la voix que procèdent les femmes qui suivent l'aulète. Ce panneau reproduit donc exactement la scène qu'Homère décrit à Pylos : après que Perseus, un des fils de Nestor a mis l'*amnion* en place sous la gorge du taureau ligotté, sitôt l'aspersion par la farine d'orge achevée, Thrasymédès, autre fils de Nestor, tranche d'un coup de hache l'artère tendue : alors la femme de Nestor et ses filles entament l'*ololygmos* (*Od.*, III, 450). Ailleurs, c'est Pénélope qui adresse sa prière à Athéna après avoir répandu les *oulochytaï* ; la prière achevée, ὥς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, Θεὰ δὲ οἱ ἔκλυεν αὐδῆς (IV, 765).

Évoqué, le mort apparaît sur la face opposée. Avant son épiphanie, il s'agit de montrer la façon dont le sang de la victime parvient jusqu'à lui. Pendant que joue un citharède, une femme (dont la couronne rappelle celle des sphinx mycéniens, des Karyatides de Delphes et de la *Potnia Thérôn* figurée sur une tablette d'ivoire de Sparte) s'avance, portant deux *amnia* aux extrémités d'une perche ; c'est de l'un de ces vases, que la prêtresse verserait le contenu — le sang du taureau —

1909, II, p. 31. Je laisserai ici de côté la question des influences égyptiennes que j'ai traitées dans une lecture faite au Congrès archéologique du Caire, influences qui me paraissent avoir été très exagérées par M. Paribeni.

dans un grand cratère posé à la fois sur les deux bases de marbre qui supportent les piliers sacrés. Les piliers marquent l'entrée de la région infernale vers laquelle s'écoulerait le sang vivifiant. M. v. D. y voit, en effet, non des troncs de palmier dépouillés, mais de petits obélisques en bois recouverts de feuilles de cyprès. La signification chthonienne et funéraire de cet arbre est connue¹ et Rhéa avait à Knossos son bois de cyprès (Diod., X, 66); le bois sur lequel les feuilles de cyprès sont fixées paraît avoir été rose, comme celui qui, sur l'autre face, porte, de même, bipenne et corbeau, et ce rose, comme le rouge des bandelettes que F. v. D. voit dans les flammèches qui retombent de part et d'autre des personnages de cette face, devait avoir le symbolisme infernal que F. v. D. a si bien mis en lumière dans son article « Rot und Tot » (*Archiv f. Religwiss.*, 1906, 1-24).

Pour le second motif qui remplit cette face, F. v. D. admet l'interprétation de Paribeni : le mort est debout entre la tombe et l'autel, à côté du palmier funéraire; trois hommes lui présentent, le premier une barque, les deux autres deux taureaux. Mais il ajoute trois remarques personnelles : les hommes n'apparaîtraient ici à la place des femmes que parce que le poids à porter est plus lourd et les taureaux seraient destinés à nourrir le défunt sur la barque, pendant le long passage dans l'autre monde. Plus heureuse est, je crois, l'idée que c'est l'habitude de voir les morts repliés dans des *larnakes* qui a amené à figurer le mort plus petit que les vivants pour aboutir, par une nouvelle réduction, à la conception de l'*eidolon*. Quant aux petits côtés, F. v. D. pense avec Paribeni que le char à deux chevaux a pu être destiné à faire connaître le rang ou la richesse du défunt et que c'est bien le défunt, le corps enveloppé et le visage livide, qu'une déesse emporterait sur le char aux griffons vers les régions célestes; l'oiseau qui semble voler vers lui représenterait l'âme libérée, à la façon du *ba* égyptien.

Sans entreprendre ici de discuter l'interprétation de M. v. D., je me bornerai à indiquer quelques-unes des remarques que j'ai été amené à faire en étudiant l'original après avoir lu son travail et celui de M. Dussaud. L'olivier n'est pas placé derrière l'autel comme l'admettent MM. Paribeni et von Duhn; comme l'a bien vu M. Dussaud, il est planté dans ce qui devient une petite chapelle où quatre cornes de consécration surmontent une architrave formée de poutres rondes comme dans la chapelle de la fresque de Knossos dont il sera question ci-après. Dans cette

1) M. von Duhn aurait dû rappeler l'existence en Crète d'un ancien dieu du cyprès, Hermès. Kypharissiphas ou Kyparissos.

même fresque, trois oliviers apparaissent comme arbres sacrés et c'est le même arbre, dans un édicule semblable, que des gemmes nous montrent violemment secoué ou même arraché. La légende d'Érysichthon détruisant le bois sacré de Déméter n'est évidemment qu'une mauvaise explication du rite primitif, comme la mythologie crétoise en offre tant : les fidèles mettaient annuellement l'arbre sacré en pièces pour bénéficier de la vertu divine contenue dans ses débris. Je ne crois donc pas que l'olivier ait dès lors la signification funéraire qu'il aura parfois dans la Grèce classique. Sa présence serait seulement destinée à rappeler dans quel *téménos* le taureau avait été sacrifié. L'arbre est représenté en pleine maturité, des points blancs marquant les fruits et quelques feuilles présentant une teinte rouge. Cet ensemble, un peu plus clair que l'olivier, m'avait fait penser au saule. Comme la tradition voulait que la tombe de Zeus à Knossos ait été entourée de saules et que, d'autre part, dans l'épithaphe rapportée par Suidas¹, Zeus paraît être appelé Πῖχος, j'avais songé à voir un pic dans l'oiseau qui se pose sur la bipenne placée devant l'édicule² : la Crète aurait connu un dieu-pic comme elle a adoré un dieu-coq (Zeus Welchanios). Mais, après nouvel examen, il me paraît certain que c'est un corbeau, connu probablement en Crète ainsi qu'en Gaule (cf. les textes que j'ai réunis dans l'*Anthropologie*, 1909, 194) comme porteur de la foudre que produisait la bipenne céleste. Quant au taureau, que je considère comme sacrifié non au mort — auquel doivent suffire les deux veaux bondissants qu'on lui apporte sur l'autre face — mais au dieu de cette bipenne constamment associée à la tête de taureau, dieu qu'il importe tant au mort qu'à ses parents de propitier, je me demande si ce n'est pas l'extrémité d'une corne de consécration qu'on voit passer à hauteur de ses *genitalia* et si ce n'est pas pour imiter une dorure rituelle que ses sabots sont jaunes. Il faut noter aussi la différence entre la bipenne que porte le pilier rose et les bippennes qui surmontent les piliers garnis de feuilles (M. v. D. a bien vu, en effet, que les feuilles ne formaient qu'une garniture). Celles des piliers

1) Suidas, *sub* Πῖχος. La légende en fait un roi assyrien fils de Kronos, frère de Ninos, père de Bélos (Diod.; VI, 5 ; Jean d'Antioche in *Fragm. Hist. Gr.*, IV, 542 et Jean Malalas dans *Patrol. Gr.*, 97, 85).

2) Evans incline en faveur d'une colombe par analogie avec l'oiseau qui surmonte chacun des 3 piliers de la terre cuite de Knossos (*Journ. Hell. Stud.*, 1901, 138). Tous les faits qui l'ont amené à parler d'une *dove-goddess* en Crète (*Annual*, VIII, 28, 100) devront être soumis à revision d'autant plus que c'est le faucon dont les fouilles anglaises viennent de révéler l'importance dans les cultes des Artémis de Sparte et d'Ephèse au VIII^e siècle.

à feuilles sont seules à mériter le nom de quadripennes, présentant de chaque côté deux lames parallèles; au-dessus du pilier rose, la lame intérieure d'une seule courbure fait place à deux petites volutes (de part et d'autre des côtés longs) reliées par une bande moins convexe que la lame extérieure. Mais il n'est pas sûr que ces petites divergences portent plus à conséquence que la plupart des bizarreries de couleur. Celles-ci résultent seulement du désir d'un artiste qui ne dispose que d'une palette très pauvre de piquer le plus possible l'attention; il juxtapose les couleurs les plus diverses sans se soucier en général de leur rapport avec la réalité: de là, le bouquetin rose à côté du bouquetin bleu, un cheval bleu à harnachement rose à côté d'un cheval jaune à harnachement rouge. La couleur rose d'un des piliers est probablement due aussi à la fantaisie du peintre plutôt qu'à des idées se rattachant au « rot und tot ». Il m'est aussi difficile de voir des bandelettes rouge-sang dans les longues ailettes effilées que portent les personnages sur le panneau du mort, bandelettes qui seraient exigées par la présence du mort: en tout cas, on les retrouve autour des épaules de petites divinités sur les gemmes (*Rev. Ét. gr.*, 1905, 49, 55) et sur le sarcophage de Milatos (*ibid.*, 51), où elles rappellent celles des cylindres chaldéens: Heuzey y voit les ailes flamboyantes de divinités solaires¹.

Quant à reconnaître le *ba* égyptien dans l'oiseau huppé qui se pose sur l'un des griffons, j'y suis d'autant moins disposé que ni le char ni le griffon n'appartiennent à l'Égypte, mais sont aussi des éléments propres à l'art syro-cypriote; l'oiseau lui-même rappelle beaucoup moins les figurations classiques du *ba* que celles de l'oiseau *rekhyt* qui, lui, apparaît déjà dans l'Égypte prédynastique (cf. Capart, *Les débuts de l'art égyptien*, p. 99 et 221). Ne serait-ce pas aussi un oiseau sacré, attribut de la Gè crétoise qui, dans son char fantastique, vient peut-être agréer l'offrande de sa prêtresse? La longue plume, fixée sur le béret de la déesse, serait tout ce qui lui resterait de son caractère primitif d'oiseau. N'est-ce pas à une transformation semblable que seraient dues les ailes d'Hermès psychopompe?

Après le sarcophage le monument de la peinture crétoise le plus important du point de vue religieux est une fresque trouvée à Knossos

1) *Rev. arch.*, 1895, I, 295; *Origines orientales de l'art*, p. 76; *Découvertes en Chaldée*, pl. XXX bis. Un génie ailé paraît guider le mort dans un char traîné par deux chevaux ailés sur une stèle étrusque (Martha, *L'art étrusque*, p. 370) et les Babyloniens semblent avoir eu l'idée des morts voyageant en char (voir *Revue*, 1908, II, 374).

dans une pièce située au N.-E. de la grande cour orientale. Avant que M. Gilliéron en ait remis en place les fragments avec une véritable divination, on n'en connaissait que la partie centrale, le fameux autel à cornes, si souvent reproduit d'après Evans (*Journ. Hell. St.*, 1901, p. 193, pl. V). Depuis, G. Karo (*Jahrbuch* de 1908, *Anzeiger*, p. 122) et Max. Collignon (*Gazette des Beaux-Arts*, 1909, II, 18) en ont donné un aperçu qu'il ne sera pas inutile de préciser. Le tableau entier (ou ce qui en reste) occupait 1 mètre de long sur 0^m,35 de haut. Il forme un triptyque. Au centre, l'autel des cornes : une partie centrale, surélevée, couronnée par six cornes de consécration, est supportée par deux colonnes (rouges sur fond bleu) ; derrière chaque colonne, une corne (blanc à bords rouges) ; de chaque côté de la partie centrale, une aile qui atteint aux deux tiers de l'édicule central ; l'aile est supportée par un pilastre d'angle (jaune avec bandes noires en forme de créneau) et par une colonne placée au milieu (bleue sur fond rouge) ; de chaque côté de la colonne une corne de consécration. La colonne supporte une architrave formée de deux grandes dalles qui portent à leur tour deux assises isodomes (pierres ou briques émaillées, alternativement bleues et blanches). La deuxième assise déborde la première et se trouve dépassée à son tour par un entablement (jaune orange comme l'architrave) qui supporte cinq cornes de consécration.

De chaque côté de l'édicule les femmes des familles sacerdotales se présentent : à droite se place un fragment avec trois femmes à corsage et jupes bleues (sur fond blanc) qui semblent adorer, les mains levées ; à gauche, deux fragments où les femmes sont assises, tournant le dos à la chapelle et regardant les danses vers la gauche (corsages blanc, rose, jaune ou bleu ; jupes à volants jaune, bleue ou rouge ; bandelettes simples dans les cheveux ou couronne comme celle de la porteuse d'eau du sarcophage de H. Triada). Au-dessous de la chapelle, séparés par un stylobate en grandes dalles rectangulaires, plusieurs fragments à fond brun-rouge, montrent, se pressant vers la chapelle, une foule d'hommes à peine silhouettés avec leur épaisse chevelure noire et la large ceinture blanche d'où pendent, par devant et par derrière, deux pans d'étoffe de même couleur.

A droite et à gauche de la scène centrale se placent deux enceintes semblables. Si M. Evans a retrouvé à Knossos, entre la grande cour centrale et les *sacella* de la déesse aux lions et de la déesse aux serpents, la trace de colonnes qui paraissent avoir été groupées comme celles de la chapelle sur la fresque ¹, la grande cour S.-E. de Phaestos avec

1) Voir mes *Fouilles de Crète*, 1907-9 dans *Journal des Savants*, 1909, p. 470.

son grand escalier, flanqué d'un escalier plus petit et plus haut, permet de comprendre comment était composée l'enceinte : huit degrés mènent à une première terrasse, d'où deux escaliers latéraux conduisent chacun à une sorte de loggia ; aux quatre angles, s'élève une colonne du type déjà connu par le grand vase des lutteurs et un autre fragment en stéatite (*Annual*, 1903, 129) : fût en bois (rouge) s'amincissant vers le haut et supportant une sorte de caisson qui paraît formé de trois rectangles emboîtés l'un dans l'autre : le 1^{er} bleu, le 2^e blanc avec points rouges, le 3^e (au centre) bleu. Sur la terrasse de droite, plusieurs files de femmes semblent marcher vers la chapelle d'un pas lent ; dans la terrasse de gauche, les femmes sont assises et causent comme dans la scène centrale. Dans les deux *loggias* qui dominant chaque terrasse, des femmes debout paraissent présider à la cérémonie. A hauteur des loggias, une ligne de terrain sépare les femmes, qui se détachent sur un fond clair, du bord brun rouge où fourmillent les hommes non admis dans l'enceinte sacrée.

A côté de cette fresque s'en trouve une autre de dimensions semblables qui représentait une autre scène cultuelle. Cette fois l'enceinte dentelée entoure trois arbres sacrés — probablement des oliviers. Autour des arbres, les femmes en costume somptueux semblent assises en rangs superposés (jusqu'à douze rangs) ; elles regardent devant elles d'autres femmes debout qui, séparées par une construction isodome, forment un chœur devant les arbres sacrés. Tout autour se placent des fragments où le contour des personnages est profilé en noir sur le rouge brun. Vêtus seulement de la ceinture blanche à deux pans flottant entre les jambes l'un par devant l'autre par derrière, ce sont les hommes non admis dans le *téménos*. Cette fresque nous offre donc, distinctes, les deux formes du culte qui paraissent combinées sur le sarcophage : d'une part, les arbres sacrés, adorés sur le terrain même où ils s'élèvent, terrain qu'on s'est borné à circonscrire par une palissade ; d'autre part, la chapelle à colonnes. Dans celle-ci, les colonnes ne paraissent jouer qu'un rôle architectural. Pour leur donner une valeur religieuse il faut y suspendre ou y enfoncer des bipennes comme on le voit sur un autre fragment de fresque provenant de la partie orientale du palais de Knossos (*Evans, Annual*, X, p. 43 ; *Collignon, loc. cit.*, p. 17). La valeur religieuse réside sans doute dans les cornes de consécration posées entre les colonnes sur les deux fresques et sur l'autel du sarcophage ; peut-être aussi le monument à rosaces sur lequel s'élèvent les trois colonnes de la fresque (où elles sont garnies de doubles haches comme

le soubassement à palmettes des deux colonnes centrales de la chapelle) était-il destiné à contenir des *sacra*, fétiches et reliques du culte primitif. A Dodone, on paraît avoir adoré la hache-fétiche plantée dans le chêne de Zeus. Quand l'arbre sacré fait place au tronc dépouillé ou au pilier de bois, garni ou non des feuilles de l'arbre sacré, tel qu'on le voit sur le sarcophage, la bipenne vient tout naturellement se fixer à son sommet. L'arbre sacré lui-même est alors encastré dans une sorte de chapelle. On croit surprendre le passage entre le culte primitif, adoration des forces de la nature à l'endroit même où elles se manifestent dans toute leur puissance, et le culte classique avec ses temples et ses images.

V. — Longpérier (*Œuvres*, I, 170), avait déjà remarqué que la hache simple sert de déterminatif aux dieux en Égypte¹ et qu'elle figure parmi les objets de culte sur des cylindres et des sceaux qui descendent aux époques assyrienne et perse. Il en rapprochait le texte où Pline parle de l'*axinomantia* pratiquée par les mages. Rappelons Mardouk qui porte généralement la lance ou la hache (Ménant, *Glyptique*, II, 60, fig. 52); Hadad ou Ramman à cornes de taureau qui, sur un relief de Ninive, brandit d'une main la hache tandis qu'il tient de l'autre un foudre (Layard, *Nineveh*, I, pl. 65). Longpérier rapprochait de ces monuments ceux qui se réfèrent au culte de la hache en Gaule et en Germanie. Ce serait le symbole de la divinité chthonienne sous la protection duquel les épitaphes placent le mort par la formule *sub ascia*. Après avoir rappelé ces faits, M. Cook place en regard les monuments bien connus

1) Il est loin d'être certain que ce signe ait voulu figurer une hache simple. On peut aussi bien penser à un drapeau sur sa hampe, d'autant plus que l'enseigne paraît avoir été le support primitif des dieux de chaque tribu ou de chaque clan, avant de devenir enseigne des nomes. C'est un des nomes du Delta, le nome *Haka*, c'est à dire le nome « de la double hache » dont l'enseigne est la seule qui porte parfois une bipenne associée à un taureau sacré ou à deux ou trois pointes (double la pointe signifie *montagne*, triple *pays étrangers*). Deux fois à la V^e et une fois à la XXVI^e dyn. on entend parler d'un « prêtre du ka », M. Newberry (*Annals of Archaeology of Liverpool*, 1909) qui a mis ces faits en lumière se demande si cet objet à deux pointes d'où sort si souvent la bipenne, objet que M. Evans a habitué à appeler « cornes de consécration », ne désignerait pas plutôt la double cime du Dikté ou de l'Ida où serait né le dieu de la bipenne. Si ce dieu de la foudre paraît, en Crète, associé à la déesse aux serpents, n'est-ce pas dans le même nome qu'on trouve Xoïs, de son nom sacré « *per ha* », et Pe-Bouto, siège du culte de Ouazy ou Bouto, la déesse-serpent? On peut ajouter, d'une part que Fick (*Vorgriechische Ortsnamen*, 1905, p. 12) a rapproché de Bouto l'îlot crétois de Boutoa, d'autre part qu'on trouve dans le Delta, surtout dans la région de Xoïs et de Saïs, — il est vrai à l'époque gréco-romaine — des figurines d'une déesse armée de la bipenne.

qui attestent que le culte de la bipenne était l'un des principaux de la Crète minoenne. Sans signaler que les deux groupes de monuments se distinguent en ce que la hache, double en Crète, est simple dans les monuments cités d'Égypte, de Chaldée et de Gaule, M. C. cherche à établir entre eux un lien en suivant la diffusion du culte crétois. Chez les Iapyges, que les anciens s'accordaient à considérer comme une colonie minoenne et dont la civilisation doit certainement beaucoup à celle de la Crète primitive, il montre, par deux passages d'Athénée (522 *a* et *b*), qu'on adorait des masses de bronze tombées du ciel et qu'on croyait propitier le maître du tonnerre par des sacrifices faits devant des piliers en invoquant le dieu que les Grecs appelaient Zeus *Kataibatès*. M. C. cherche une confirmation à ces textes dans deux séries de vases apuliens : d'une part, des cassolettes qu'on tenait par un manche dont la terminaison en deux pointes divergentes rappelle une corne de consécration (parfois, à la jonction de ces pointes s'élève une sorte de double volute où je crois bien hardi de reconnaître une bipenne) ; d'autre part, des amphores et cratères dont le décor géométrique comporte, parmi ses principaux éléments, deux triangles opposés par le sommet qui rappellent pareillement la double hache. M. C. n'a malheureusement pas connu le seul vase apulien qui confirmerait véritablement sa théorie, le vase conservé au Musée de Naples où une file de danseuses portent alternativement une flèche ou une bipenne (S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1896, 539). En face de l'Iapygie s'étend l'Épire où un texte de Philostrate (*Im.* II, 33, 1) que M. C. rapproche avec raison du sarcophage de H. Triada, montre le pigeon doré perché sur le chêne oraculaire. « Et là se trouve la double hache laissée par Hellos le bûcheron dont les Helloi (Selloi, prêtres de Dodone) se prétendent issus ». Du sarcophage méritent aussi d'être rapprochées les monnaies de Ténédos où une amphore est placée devant la bipenne et celles où cet emblème divin de l'île est dressé au haut d'un triple gradin entre deux piliers.

Dans l'île voisine de Ténédos, à Samothrace, M. C. propose d'interpréter le couple énigmatique, Axiokersos et Axiokersa, comme des dieux-haches : *κέρσαι* est expliqué *κόψαι*, *τεμεῖν*, *κεῖραι*, *γαμῆσαι* par Hé-sychius et *ἄξι* serait à rapprocher de *ἄξινη*. — Je ne suivrai M. Cook ni en Lydie, ni en Carie et je ne discuterai pas ici l'hypothèse qui, comparant le *labarum* au monogramme qu'on voit sur les monnaies des rois grecs de Bactriane, dérive l'un et l'autre de la bipenne. Dans mon article *Securis* du *Dictionnaire des Antiquités* on trouvera réunies, sur

le culte de la hache hors de Crète, de nombreuses indications qui ont échappé à M. C. et je compte consacrer prochainement une étude approfondie à l'histoire de ce culte.

VI. Spécialiste de l'archéologie nautique et partisan fervent de l'hypothèse phénicienne, M. Assmann s'efforce, sans avoir rien du talent de Victor Bérard, de développer en Allemagne des idées semblables. Il ne pouvait manquer de reprendre tout ce que Bochart et Movers ont imaginé pour prouver que c'est aux Phéniciens que la Crète doit les éléments de sa civilisation et de sa religion. Quelques exemples suffiront pour faire juger la méthode.

« La Crète orientale était dominée par la ville d'Itanos dont la fondation par les Phéniciens est attestée par Steph. Byz. » (p. 164), et les monnaies présentent un dieu à queue de poisson qui ne pourrait être que le Dagon d'Arados (p. 186). Or, Stéphane dit que la ville a été fondée par Itanos qui serait ou un Kurète ou un fils de Phoinix. Il faudrait exclure la première explication et prouver que partout où il est question de Phoinix et de ses fils on doit placer des Phéniciens avant de rapprocher Itanos du promontoire carthaginois de Bal-ithon, entre Thapsos et Thenai! De même, le fait que le port d'Aradèn était nommé Phoinix ne me paraît pas une raison décisive pour faire venir ses fondateurs de l'Arad phénicienne. Entre les trois rivières nommées *Jardanos*, en Crète, en Lydie et en Palestine, il ne suffit pas que cette dernière soit devenue plus célèbre sous le nom de Jourdain pour que ce soit à elle que ce nom ait été emprunté; il en est de même pour la Marathousa crétoise entre Marathon d'Attique et Marathos de Phénicie. Dans la légende d'Akakallis, fille de Minos, donnant naissance en Afrique au héros éponyme des Garamantes, dans la présence en Crète et en Libye des mêmes toponymes, Apollonia, Thenai, Kydonia, Triton, M. A. voudrait voir un morceau de l'histoire de la colonisation punique, alors qu'on peut penser aussi bien à des rapports d'origine entre la Crète et la Libye. J'ai indiqué plus haut ce que M. A. disait du caractère sémitique de l'Apollon crétois. A l'en croire, il faudrait rapporter à la même origine Europe parce que, en hébreu, *ereb* signifie le couchant et qu'une légende et des monnaies de Sidon placent dans cette ville son enlèvement; Hellôtia serait *haleluth* « l'étincelante »; Minos et Rhadamanthe sont rapprochés des *Minaci* et des *Rhadamaei* d'Arabie; l'un serait la déformation d'un Baal Meon, l'autre une adaptation de l'hébreu, *radah methim*, régner sur les morts. Les légendes de Kronos dévorant ses enfants, du tribut de jeunes gens offerts au Minotaure, de

l'ogre de bronze Talos seraient autant de déformations du rite phénicien des enfants tués ou brûlés en l'honneur de Melkarth-Moloch. C'est d'Istar-Astarté que dériveraient Istros d'une part, Astérios, Astéria, Astérousia de l'autre; le port de la bipenne par le Baal de Doliché suffirait à prouver que ce sont les Phéniciens qui ont implanté le culte de la bipenne tant en Crète qu'en Carie et la présence d'une Aphrodite *Stratia* à côté du Zeus *Stratios* de Mylasa rendrait probable que ce couple divin n'est à l'origine qu'une Astarté avec son Baal! Le nom indigène que ce dieu porte auprès des lacs d'eau salée où les Grecs l'appellent Zénoposeidon, *Osogóa*, serait exactement l'hébreu *oso goach*, « qui sourd avec force » et Poséidon lui-même ne serait qu'une déformation de Baal Sidon!

Ces exemples suffisent à faire justice de la tentative de M. Assmann : être réduit à s'appuyer sur de pareilles fantaisies étymologiques, c'est la condamnation même de la théorie qui voit dans la Crète minoenne une colonie de la Phénicie. Chaque découverte archéologique lui donne un nouveau démenti. Même des types divins comme la déesse aux colombes ou le dieu à queue de poisson qu'on avait longtemps crus phéniciens apparaissent aujourd'hui en Crète plus de mille ans avant de reparaitre en Phénicie. Comme tous les protagonistes de l'hypothèse phénicienne, M. Assmann a soin de passer sous silence ce fait essentiel : quand la Phénicie apparaît dans l'histoire avec les lettres de Tell Amarna, rien n'indique qu'elle ait eu une marine développée tandis que la civilisation crétoise, vieille au moins de quinze cent ans, est alors à son apogée. Ce qui était une hypothèse légitime du temps de Movers ne peut plus être soutenu depuis la découverte de Tell Amarna et depuis les fouilles accomplies tant en Crète qu'en Canaan. Si telles idoles de pierre ou si tel motif de vase peint apparaissent semblables en Syrie et en Troade, en Crète et en Ibérie, aucun savant véritable ne peut l'expliquer, comme le fait encore L. Siret¹, par la prédominance du commerce phénicien à la fin de l'époque néolithique (!). Dans le domaine religieux plus que dans tout autre, se manifestent de plus en plus l'indépendance et l'originalité de cette civilisation égéenne dont la Crète minoenne nous fournit aujourd'hui l'image la plus complète.

A. J.-REINACH.

1) Voir surtout *Les Cassitérides et l'empire colonial des Phéniciens* dans *L'Anthropologie*, 1908-9; *Religions néolithiques de l'Ibérie* dans la *Revue Pré-historique*, 1908; *Tyriens et Celtes en Espagne*, dans *Rev. des quest. scientifiques*, 1909 et la critique de ces mémoires par J. Déchelette, *Rev. arch.*, 1909.

Mechilta. *Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus.* Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert von J. WINTER und A. WÜNSCHE. Mit Beiträgen von Professor Dr Ludwig BLAU. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909 ; in-8° de xxiv et 391 p. Broché : 10 M.

La matière de la littérature talmudique se compose de deux éléments : la *Halacha*, qui comprend la loi et les discussions y afférentes ; l'*Aggada*, qui embrasse tout ce qui n'est pas du domaine de la *Halacha*, les leçons religieuses et morales, les contes, sentences, etc. *Halacha* et *Aggada* forment la Loi orale. Mais celle-ci est considérée comme dérivant de la Loi écrite ; cette dérivation s'appelle *Midrasch*. Le *Midrasch* est l'interprétation de l'Écriture ; il a pour but de dégager de celle-ci ce qui y est contenu implicitement à l'aide de règles exégétiques, logiques et dialectiques. Quand il a pour résultat de formuler une *halacha*, il s'appelle *Midrasch Halacha* ; il est dit *Midrasch Aggada* quand il aboutit à une *aggada*.

Si la méthode de *Midrasch* est la plus ancienne discipline rabbinique, les règles au moyen desquelles elle opère furent graduellement développées par les docteurs, qui rattachaient ainsi à l'Écriture les traditions aussi bien que les innovations. Cette évolution eut deux termes, représentés par deux rabbins du premier tiers du second siècle : Rabbi Ismaël et Rabbi Akiba. A l'époque du Talmud, il existait un *Midrasch* du Pentateuque (la Genèse exceptée) de l'école d'Ismaël et un autre de l'école d'Akiba. Nous avons conservé le premier sur l'Exode (*Mechilta*) et sur les Nombres (*Sifré* sur Nombres), le second sur le Lévitique (*Sifra*) et sur le Deutéronome (*Sifré* sur Deutéronome). Ces trois recueils (car les deux parties du *Sifré* ne forment qu'un ouvrage) sont dits *Midraschim halachiques*, quoiqu'ils fassent une grande part à l'*Aggada*, par opposition aux autres compilations *midraschiques*, qui sont exclusivement *aggadiques* ; ils ont été rédigés très probablement à la fin de l'époque des Tannaïtes ou docteurs de la Mischna, c'est-à-dire au début du III^e siècle de l'ère vulgaire. La *Mechilta*, que MM. Winter et Wünsche viennent de traduire en allemand, est donc le *Midrasch* halachique sur l'Exode, qui appartient en gros à l'école de R. Ismaël et qui a été rédigé à la fin de l'époque tannaïtique¹.

1) Le *Midrasch* correspondant de l'école de R. Akiba, intitulé *Mechilta de Rabbi Simon ben Johai*, a été reconstitué en majeure partie par D. Hoffmann, d'après les citations d'anciens auteurs (Francfort, 1905). Le rédacteur de notre *Mechilta*, ou *Mechilta de Rabbi Ismaël*, l'a d'ailleurs utilisé.

Voilà ce que signifie le titre de cette traduction, et ces définitions étaient peut-être utiles pour présenter l'ouvrage traduit à des lecteurs qui, apparemment, ne sont pas des talmudistes. L'Introduction des traducteurs (p. v-xvii) contient bien des indications sur la nature de la Mechilta et sur son importance ; mais elle les présente sans beaucoup d'ordre et ne donne qu'une vue incomplète du sujet ; après quelques considérations sur la formation du recueil, elle cite un certain nombre d'exemples des idées qui y sont contenues (prosélytisme, conception de la Divinité, morale) et de la méthode herméneutique qui y est suivie. Chemin faisant, MM. W. et W. montrent que la Mechilta connaît les demi-prosélytes ou *φροδούμενοι τὸν θεόν* et que, quoi qu'en dise Schürer, les prosélytes étaient généralement tenus en estime et en honneur. Il fallait citer ici l'étude de M. Israël Lévi sur *Le prosélytisme juif* (*Revue des Études juives*, t. L et LI ; voir surtout t. L, p. 4-6).

Comme de l'Introduction, on peut dire de la traduction qu'elle semble avoir été faite pour des initiés, pour ceux qui peuvent la confronter avec l'original, non pour ceux qui ignorent l'hébreu. Elle est littérale, trop littérale. Les idiotismes sont traduits d'abord mot à mot, puis, entre parenthèses, en langage clair ; la seconde traduction aurait suffi. Certains termes techniques, tels que « Schechina » (présence divine) ne sont ni traduits, ni expliqués. Les notes ne sont pas toujours suffisantes et plus d'un passage restera obscur aux profanes. Dans le détail, on relève des inexactitudes ; les alinéas sont quelquefois mal placés ; les fautes d'impression ne sont pas rares¹. Malgré tout, il faut rendre hommage au zèle des traducteurs, qui ont déjà fait connaître au public allemand beaucoup d'ouvrages midraschiques et qui se sont acquittés fort honorablement d'une tâche difficile ; nos réserves n'ont d'autre but que de mettre en garde les lecteurs qui s'exposeraient à utiliser à faux cette traduction. Dans la partie halachique surtout, une traduction est fatalement insuffisante et demanderait à être complétée par un commentaire copieux.

La valeur scientifique de cette publication est augmentée par la collaboration d'un savant de premier ordre, M. Blau, professeur au Séminaire rabbinique de Budapest. M. Blau a revu la traduction sur épreuves et

1) Quelques corrections dans l'Introduction seulement. P. vi, lire Freiburg au lieu de Freiberg ; p. vii, l. Venise, 1545 au lieu de 1550 ; p. xvii, lire Frankfurt au lieu de in F., Nagar au lieu de Negar, Wilna 1849 au lieu de 1844 ; Mizzuj ha-Middoth au lieu de Mizzuz. Les mots hébreux sont trop souvent estropiés.

l'a enrichie de nombreuses additions et rectifications; de plus, il a ajouté à l'Introduction une note substantielle sur l'origine et l'histoire du terme technique « Loi orale », qui n'est employé que par opposition à « Loi écrite » et qui aurait été créé, vers l'an 100 avant notre ère, dans la discussion avec les païens (p. xviii-xxiv). Le volume se termine par une liste des comparaisons ou paraboles, par une table des versets bibliques, par un index des rabbins cités (dans un ordre presque alphabétique) et par un vocabulaire des termes techniques.

La Mechilta est un des ouvrages les plus intéressants de la littérature talmudique, ne fût-ce que parce qu'elle nous montre comment on étudiait la Bible dans les écoles des rabbins. Mais comme c'est une compilation, il faut avoir soin de dater, au moins approximativement, les éléments qui y sont entrés. C'est une tâche difficile, car beaucoup d'enseignements sont anonymes et un rabbin peut reprendre en son nom une opinion plus ancienne. D'une manière générale, le fond de la Mechilta est postérieur à la destruction du Temple et date du second, voire du troisième siècle; mais il faut faire la part des couches plus anciennes. Cette question de date est fort importante quand on veut comparer les enseignements de la Mechilta avec ceux du Nouveau Testament. On peut faire beaucoup de rapprochements de ce genre et il est assez étonnant que MM. W. et W. n'en aient signalé que deux ou trois (p. 111, 154). Ainsi, pour la parole de Simon ben Menassia : « Le sabbat vous est donné à vous et non vous au sabbat » (p. 336), le rapprochement s'imposait avec Marc, II, 27. Les paraboles de la Mechilta ont été étudiées dans leurs rapports avec les paraboles évangéliques par P. Fiebig, *Alt-jüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Mohr, 1904); cf. l'article hongrois de B. Heller dans le *Magyar Zsidó Szemle*, XI, 258 et s., 336 et s., et celui du P. Lagrange dans la *Revue biblique*, 1909. Il importe de remarquer à ce propos que les rabbins n'ont pas subi l'influence directe du christianisme et qu'il faut écarter l'hypothèse d'un emprunt du judaïsme au christianisme.

Mais l'historien doit étudier les idées religieuses et morales des rabbins, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, non par rapport au Nouveau Testament. Si l'on se place à ce point de vue, qui seul est scientifique, on trouvera dans la Mechilta, à côté de notions d'exégèse, d'histoire, d'archéologie, des conceptions d'une élévation remarquable, les éléments d'une théologie et d'une éthique, et c'était ici le cas de citer le livre de M. I. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott*

und Mensch (Berlin, 1904), qui repose en grande partie sur la *Mechilta*.

Bref, ce *Midrasch* fournit des matériaux précieux pour la connaissance du judaïsme des premiers siècles de l'ère vulgaire et il faut savoir gré aux traducteurs de l'avoir rendu accessible au public.

M. LIBER.

O. DÄHNHARDT. — **Natursagen**. Band I. *Sagen zum Alten Testament*. — Leipzig, Teubner, 1907 ; gr. in-8, xii-376 pages.

Cette publication est une œuvre collective. M. D. l'entreprend avec l'assistance de plusieurs collaborateurs qui lui ont fourni une grande partie de ses matériaux. Il se propose de réunir les légendes mythiques, contes populaires, fables, qui ont pour objet d'expliquer les phénomènes naturels. Le premier volume, que nous annonçons, concerne les récits qui ont un rapport avec l'Ancien Testament ; un second volume traitera de celles qui ont un rapport avec le Nouveau Testament ; deux autres contiendront les légendes relatives aux animaux et aux plantes ; après quoi viendront les légendes relatives au ciel et à la terre, et enfin celles qui regardent l'homme. L'ensemble formera donc un recueil très considérable de documents pour la mythologie comparée. On pourrait trouver que le plan n'est pas d'un parfait équilibre et que les légendes qui ont un rapport quelconque avec la Bible n'auraient pas dû être placées à part de celles qu'on n'en peut rapprocher, mais que toutes auraient dû être réparties dans une classification fondée sur leur objet, leur localisation, leur âge. Il est à craindre que la division adoptée n'entraîne un peu de confusion. Même le volume déjà publié n'en est pas exempt ; car, pour la plupart des légendes qui y sont reproduites, la Bible est loin d'être la source unique ou même principale que l'imagination populaire a exploitée.

Les groupes de légendes sont amenés selon l'ordre des livres et récits bibliques dans une série de chapitres sur la création du monde, la création de l'homme, la création d'Ève, les légendes dualistes concernant le rôle du diable dans la création, — légendes qui évidemment ne procèdent pas de la Genèse ni de la tradition biblique, — le péché et ses conséquences, Caïn et Abel, le déluge, les anges coupables, les patriarches, Moïse, David, Salomon, Jonas, Job. Comme les récits où le diable intervient dans la création occupent près de la moitié du volume, on

voit qu'il eût mieux valu mettre ensemble toutes les légendes de la création et n'avoir que subsidiairement égard à leur rapport spécial avec la Bible. On tient compte de leurs affinités ainsi que du lieu d'origine dans les subdivisions, et l'on ajoute aux textes certaines remarques touchant leur généalogie ; mais cette étude n'est qu'ébauchée, l'examen critique de la nature, de la formation et des migrations des légendes étant naturellement renvoyé après la publication complète de ces documents. Dans ces conditions, mieux valait se contenter d'éditer ceux-ci dans le meilleur ordre possible, avec des indications concernant l'âge, la provenance et l'autorité des témoignages reproduits.

On pourra se faire une idée des mérites incontestables et aussi des défauts de cette publication par l'analyse du premier chapitre, où les légendes concernant la création sont partagées en deux séries, les légendes européo-asiatiques et les légendes américaines. En tête de la première catégorie viennent deux légendes dites typiques : une légende bulgare, extraite de STRAUSS, *Die Bulgaren*, 6, et une légende sibérienne-altaïque, extraite de RADLOFF, I, 175, sans autre indication. Dans la légende bulgare, Dieu et le diable sont en présence, et il n'y a, au commencement, que de l'eau ; Dieu propose à Satan de faire le monde ; sur les indications de Dieu, Satan plonge et ramène du fond de l'Océan un peu de terre dans ses doigts ; Dieu la jette sur l'eau et le contour de la terre se dessine au-dessus de l'Océan ; pour en être seul maître, Satan forme le projet de noyer Dieu endormi ; mais, à mesure qu'il approche de la mer, la terre s'étend ; de guerre lasse, il éveille Dieu après l'avoir promené ainsi vers les quatre points cardinaux. Sans le vouloir, il a fait tracer à Dieu sur la terre une croix qui la bénit et la rend féconde ; il s'enfuit. Mais la terre grandissant toujours, et le soleil ne suffisant plus à l'échauffer, Dieu voudrait consulter Satan sur le moyen d'en arrêter l'accroissement. Il crée les anges, pour en envoyer un au diable. Le messager, voyant Satan monté sur une chèvre barbue qu'il a créée pour sa part, éclate de rire, et Satan offensé ne répond pas. Dieu crée une abeille et lui ordonne d'aller, non interroger, mais écouter Satan. En effet, celui-ci dit tout haut devant l'abeille : « Imbécile de Dieu ! il ne sait pas qu'il n'aurait qu'à prendre un bâton et à tracer une croix aux quatre coins de la terre, en disant : Assez de terre maintenant ! » Dieu profite de la recette. Ensuite il crée les hommes. Quand ils commencèrent à mourir, Dieu voulut rappeler Satan auprès de lui : celui-ci y vint à condition que les hommes vivants seraient à Dieu, et les morts à lui Satan. Dieu y consentit, mais, quand il s'aperçut que les morts

étaient plus nombreux que les vivants, il aurait voulu rompre le contrat, et il ne le pouvait. Satan lui laissa savoir que s'il avait un fils né de son esprit, ce fils pourrait détruire le pacte. La vierge Marie conçoit en respirant un bouquet de fleurs de basilic qui a été une nuit sous l'oreiller de Dieu. C'est ainsi que le Fils de Dieu a réclamé pour lui les morts que Dieu le Père avait livrés à Satan.

La légende sibérienne est moins piquante. La création de la terre s'y fait à peu près de la même manière, si ce n'est que le diable manque d'étouffer pour s'être empli la bouche de terre avec laquelle il se proposait de créer un continent pour lui. Au pied d'un arbre d'où Dieu a fait sortir neuf branches, naissent neuf hommes d'où sont issus neuf peuples. Erlik, le diable, observe que les hommes ne mangent que les fruits d'un côté de l'arbre ; il les engage à manger les fruits de l'autre côté ; quelques-uns le font ; c'est le premier péché. Dieu envoie le diable au pays des ténèbres et il donne aux hommes Mai-Téré pour les instruire. Il consent ensuite à recevoir Erlik au ciel, où ses diables se multiplient. Ce n'est pas sans peine qu'on l'en chasse en détruisant le ciel qu'il s'était bâti. Les rochers et les montagnes sont les débris du ciel d'Erlik ; auparavant la terre était tout unie et plaisante à habiter. Le diable entré en enfer se plaint de n'avoir pas de sujets. Dieu s'absente en laissant les hommes aux soins de trois mandataires et en recommandant à l'un d'eux de s'opposer à Satan si celui-ci veut prendre les morts. La fin de l'histoire manque. Il importerait évidemment de savoir en quelles conditions cette légende et la précédente ont été recueillies.

Voilà les deux récits populaires, relativement récents, formés d'éléments très différents, que M. D. place en tête de son recueil. Il relève les traits qui leur sont communs ; puis il dit que le premier reflète les doctrines des Bogomiles, qui procédaient des gnostiques arméniens, lesquels dépendaient du dualisme persan ; le second accuserait des influences directement asiatiques. Au fond des deux il y a le thème de la terre tirée de l'eau, et le thème dualiste. Il s'agit de remonter à la source ; M. D. amène un extrait du premier chapitre du *Bundehesh*, et diverses données concernant le mazdéisme, dont la parenté avec les précédentes légendes ne laisse pas de sembler un peu éloignée. Combien eût-il été préférable d'éclairer chaque détail de ces légendes par de simples renvois aux récits parallèles, et de remettre les questions de généalogie et de dépendance à la synthèse finale ! Après la légende iranienne vient la légende babylonienne, selon Béroze et dans le poème de la création, où M. D. retrouve ses deux motifs, le motif de l'eau et le

motif dualiste, mais à quelle distance des deux premières légendes ! Suivent les légendes de l'Inde, citations qui ne manquent pas d'intérêt, où la terre est pêchée, de diverses manières, au fond de l'Océan, mais où les indices de dualisme sont plutôt vagues. Puis, c'est le tour des gnostiques, dont on voit défiler les systèmes mytho-philosophiques où le démiurge est distinct du dieu suprême ; les notices qu'on leur consacre sont très brèves ; et peut-être y avait-il plus à tirer de ces antiques spéculations. Les mandéens et les manichéens sont plus favorisés. Mais il eût été plus expédient de présenter toutes ces légendes dans l'ordre que l'histoire leur assignerait ; celles qu'on a mises en tête devraient être les dernières.

Les légendes dites asiatiques sont celles des Iezidis, des Transcauciens, des Tsiganes, des Mongols. Quelques-unes des premières sont apparentées aux légendes iraniennes. Deux légendes transcausiennes partagent, comme la légende bulgare, les vivants et les morts entre Dieu et le diable : Jésus regagne ces derniers en descendant aux enfers, où il prend le diable à la gorge et lui fait rendre le titre de propriété que Dieu lui avait accordé. La légende des Tsiganes de Transylvanie associe le diable à Dieu dans l'œuvre de la création et se montre apparentée aux légendes de l'Iran.

Ici interviennent des considérations générales : la Perse serait la patrie de toutes ces légendes qui se seraient développées sous l'influence de l'Inde et des gnostiques ; les pauliciens en auront apporté le thème en Bulgarie. On en trouve trace chez les Bogomiles au ^xⁱ^e siècle. Nouvelle série de documents et légendes des Bogomiles où il est dit que Dieu a permis à Satan de créer le monde visible ; le diable y doit régner sept mille ans ; mais la meilleure partie du genre humain est sauvée par l'incarnation du Logos divin, cinq mille cinq cent cinquante ans après la création du monde. Légende roumaine, fort semblable à la légende bulgare ; mais c'est au hérisson que l'abeille dérobe le conseil dont Dieu a besoin pour fixer les limites de la terre ; là se place une explication réaliste mais assez curieuse de l'origine du miel. Légendes russe, de la Bukovine, lettone, variante bulgare où Satan naît de l'ombre de Dieu (dualisme atténué). Légendes composites de la Russie du nord-est. Légendes bulgares, russes, lettones sur l'origine des montagnes, apparentées à la première légende bulgare. Légende de Galicie où la divinité apparaît en forme d'oiseau, comme dans la création des Iezidis : trois colombes créent le monde. Légendes finnoises sur le même thème que les précédentes légendes dualistes ; dans quelques-

unes, le dualisme s'efface et des éléments nouveaux interviennent, notamment un corbeau qui ressemble fort à celui du déluge, et qui est employé pour mesurer l'étendue de la terre. Légendes mongoles de l'Asie septentrionale ; avec celles-ci, on rejoint la légende sibérienne du commencement, dont elles offrent des variantes qui ne sont pas sans intérêt. Elles n'auraient pas dû en être séparées.

Beaucoup plus courte est la seconde partie du chapitre, occupée par les légendes américaines : quelques traits seulement de légendes sud-américaines, et un certain nombre de légendes nord-américaines plus développées ; légendes des Mandans, des Hurons, des Sioux. Celle des Hurons surtout ressemble à une transposition enfantine des légendes dualistes de l'Asie. D'autres légendes présentent la terre comme tirée du fond de l'eau par des animaux plongeurs, sans trace de dualisme. M. D. n'hésite pas à conclure que la légende de la création est venue de l'Asie septentrionale dans l'Amérique du nord.

Le lecteur pensera sans doute que, si cette conclusion a chance de renfermer une part de vérité, elle doit être appuyée sur un examen plus approfondi des témoignages. L'entreprise de M. D. est certainement très louable ; sa documentation est abondante ; son recueil sera utile. On peut regretter seulement qu'il soit trop pressé d'être historien, et qu'il ne se soit pas enfermé d'abord et perfectionné dans le rôle d'éditeur critique.

ALFRED LOISY.

ADOLF DEISSMANN. — **Licht vom Osten.** — Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. — Tübingen, Mohr, 1908 ; gr. in-8, x-364 pages. Prix : 12 mk. 60.

L'ouvrage de M. Deissmann a obtenu un succès bien mérité. Un retard involontaire dans la rédaction de ce compte-rendu fait que nous annonçons simultanément la première édition et la 2^e-3^e, entièrement revue et complétée.

Le titre témoigne surtout de l'enthousiasme que l'auteur a éprouvé pour son sujet. L'objet de la publication est suffisamment expliqué dans le sous-titre. Il s'agit de montrer l'importance qu'ont, pour l'intelligence du Nouveau Testament, les inscriptions, papyrus, ostraca, mis au jour en ces derniers temps. M. D. commence par dresser, avec abondance

de renseignements bibliographiques, l'inventaire des découvertes. Il fait voir ensuite le parti qu'on en peut tirer pour la connaissance de la langue employée par les écrivains apostoliques, pour celle de la littérature populaire, à laquelle se rattachent la plupart de leurs œuvres, pour celle de l'histoire même, du milieu et des conditions où se produisit l'évangélisation chrétienne. Il termine par des réflexions sur les moyens d'utiliser les matériaux qui sont maintenant à la disposition des historiens du christianisme.

La documentation est très riche, l'exposition claire. La conviction de l'auteur est persuasive, et l'on ne songe pas à contester ses assertions générales, qui s'appuient sur des faits. Peu de livres font mieux comprendre ce que sont, au point de vue littéraire, les écrits du Nouveau Testament, et quelles ont été les circonstances extérieures de leur rédaction. L'on n'en finirait pas s'il fallait citer tous les rapprochements qui apportent une « lumière » nouvelle sur des passages et des détails, parfois importants, des textes bibliques. Autre chose, par exemple, est de savoir que l'entrée des parvis intérieurs du temple de Jérusalem était interdite aux étrangers, c'est-à-dire aux non-juifs, sous peine de mort, et autre chose est de lire le texte grec des inscriptions qui servait d'avis au public. On sait qu'une de ces inscriptions a été découverte, en 1871, par M. Clermont-Ganneau. Et il n'est pas indifférent de constater que le mot grec ἀλλογενής, qu'on disait appartenir uniquement à la grécité biblique et ecclésiastique, et qui se lit dans *Luc*, xvii, 18, à propos du Samaritain, se rencontre dans cette inscription, bien que Josèphe, quand il fait mention de la défense, dise toujours ἀλλόφυλος ou ἀλλοεθνής. Il est à croire que les rédacteurs de l'inscription ne se sont pas fait scrupule d'employer un mot du langage populaire, qui aura été remplacé dans Josèphe par des équivalents plus distingués. On pensait que le titre d'*archipasteur*, ἀρχιεπίσκοπον, attribué au Christ, I *Pier.*, v, 4, était une trouvaille de l'écrivain chrétien : voici une tablette de l'époque romaine, appendue au cou momifié d'un brave homme d'Égyptien, où le défunt est dit, lui aussi, dans le sens propre, ἀρχιεπίσκοπον. On interprétait ordinairement le mot « besace », πήρα, dans *Marc*, vi, 8 (et parallèles) au sens de sac de voyage ou sac à provisions, bien que l'interdiction de prendre un sac de ce genre parût superflue à côté de la défense d'emporter du pain : une inscription grecque, découverte en Syrie (éditée par M. C. Fossey en 1897), emploie le mot au sens de sac de mendiant, sens qui s'adapterait bien au contexte évangélique. Et l'analogie du style de Jean dans les discours du Christ, où les « moi » sont

répétés : « Je suis... Je suis », avec des inscriptions dédicatoires où parle la déesse Isis, est vraiment frappante.

On lira surtout avec profit ce qui concerne les Épîtres du recueil néotestamentaire. M. D. y applique une distinction très simple et très naturelle entre les *lettres* qui sont de vraies lettres, et les *épîtres* qui n'ont que l'apparence de communications privées ; la plupart des Épîtres de Paul sont des lettres ; celles de Jacques, de Pierre, de Jude, l'Épître aux Hébreux, la première de Jean n'en sont pas. M. D. en conclut que, pour ces dernières, la question d'authenticité n'a pas la même importance : dans ces écrits, dit-il, c'est « une grande chose » qui parle, non une personnalité caractérisée. Les nombreuses lettres privées, écrites sur papyrus, qu'il reproduit souvent en fac-simile, qu'il transcrit, qu'il traduit, qu'il commente, sont extrêmement instructives. On peut dire qu'il n'a pas seulement fait un excellent livre et qui marquera une date dans l'histoire des études bibliques, mais qu'il donne un enseignement vivant.

L'intérêt va croissant dans la partie relative à l'interprétation historique du Nouveau Testament. Mais là il faudrait tout citer, et aussi discuter certains points où M. D. semble abonder trop aisément dans le sens de sa thèse générale et tirer de ses textes des conclusions qui pourraient être contestées.

La veille de sa mort, dit-il, Jésus fit allusion à une coutume qui nous est attestée par de nombreuses inscriptions et monnaies : celle d'attribuer aux princes et à d'autres personnages importants le titre de bienfaiteur, εὐεργέτης. Ce trait se trouve seulement dans *Luc*, xxii, 25. *Marc*, x, 42, et *Matthieu*, xx, 25, n'ont pas cette allusion et lisent : « Leurs grands ont pouvoir sur eux », idée qui s'accorde mieux avec le contexte. Il n'y a donc pas à supposer que Jésus aurait lu ce titre sur des monnaies syriennes et phéniciennes. L'idée vient du rédacteur du troisième Évangile, et c'est lui, non Jésus, qui s'est inspiré des monuments en questions.

A propos du recensement de Quirinius, dans *Luc*, ii, 3, M. D. cite un édit de l'an 104, concernant l'Égypte. On pouvait bien soupçonner, ou plutôt l'on savait bien que l'idée de ce recensement n'était pas sans rapport ou analogie avec des faits de l'époque ; mais il ne s'ensuit aucunement que la donnée évangélique, — c'est-à-dire, le rapport de la naissance de Jésus avec le recensement de Quirinius, — ne soit pas fausse en elle-même. Il n'est pas de fiction qui ne soit conçue, en quelque manière, d'après une réalité. Luc n'a pas eu la main heureuse en

choisissant le recensement de Quirinius, puisqu'il se met par là en contradiction avec lui-même. Il fait naître Jésus au temps d'Hérode et lui donne environ trente ans en l'année 28-29 de notre ère; or le recensement de Quirinius a eu lieu en l'an 6. Les recensements d'Égypte ne peuvent rien à cette contradiction. Le document cité invite les Égyptiens qui ne sont pas chez eux à y rentrer pour être recensés. Mais cette circonstance ne correspond pas du tout à l'obligation où Joseph aurait été d'aller se faire inscrire dans le pays où était né son ancêtre supposé, David, mort depuis mille ans.

De même, le discours de Paul à l'Aréopage, et l'allusion à l'autel du « dieu inconnu » peuvent être en parfait accord avec certaines découvertes archéologiques, sans qu'on soit obligé de les attribuer à l'Apôtre, non à l'auteur des Actes, et d'y voir un manifeste qui ferait époque dans l'histoire des religions.

M. D. ne veut pas qu'on emploie en critique une méthode exclusive; il demande qu'on étudie chaque problème en lui-même et qu'on ne prétende pas résoudre toutes les difficultés par le même procédé; il apporte une « lumière » et souhaite qu'on s'en serve. Rien de plus légitime que ces exigences; encore faut-il bien mesurer toujours jusqu'où va l'éclaircissement.

ALFRED LOISY.

F. NICOLARDOT. — **Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes.** — Paris, Fischbacher, 1908; gr. in-8, xxi-316 pages.

Ce livre a un objet nettement déterminé : il ne s'agit pas d'esquisser l'histoire de la tradition évangélique et son rapport avec la réalité du ministère et de la prédication de Jésus, mais d'analyser, autant que possible, le travail des évangélistes sur leurs sources immédiates. Le sujet n'est pas absolument nouveau, et M. N. a su mettre à contribution les critiques qui ont étudié en ces derniers temps la composition des Synoptiques; mais tant s'en faut qu'il se soit borné à ranger leurs conclusions en bon ordre, sous des rubriques appropriées au plan qu'il s'était tracé. Il devait faire et il a fait un examen personnel des opinions proposées; et il s'est livré, pour son propre compte, à une analyse très pénétrante des rédactions évangéliques. Sur divers points plus ou

moins importants il présente des hypothèses originales. Pour le lecteur français surtout son travail peut être une excellente introduction à l'étude des Évangiles. Une infinité de menues observations se trouvent constituer par leur classement logique une véritable psychologie de chaque évangéliste, un minutieux exposé de sa méthode, une solide critique de son œuvre au point de vue de l'histoire. La forme de l'ouvrage est excellente, comme il convenait à une thèse de doctorat ès-lettres. Si l'on osait faire sur ce point à l'auteur un léger reproche, ce serait d'apporter parfois de la recherche et de l'élégance en un sujet qui demandait seulement la clarté, la correction et la simplicité.

Pour ce qui est du fond, M. N. a peut-être ça et là franchi la limite qui sépare la finesse de la subtilité; il m'a semblé un peu difficile à suivre dans son analyse du discours des paraboles (*Marc*, iv, 1-44). Sa conclusion sur le caractère original des récits de l'enfance dans Luc est fort discutable. Les cantiques de Zacharie, de Marie (ou d'Élisabeth), de Siméon, même celui des anges à Bethléem ont l'air de pièces intercalées dans la narration, ce qui n'arriverait pas sans doute si la rédaction était d'une seule venue. L'on peut en dire autant des deux versets relatifs à la conception virginale dans le récit de l'annonciation (*Luc*, i, 34-35). L'unité du langage dans les deux premiers chapitres et dans le corps du livre ne prouve absolument rien, puisque l'évangéliste corrige le style de ses sources. Si l'on ne possédait pas l'Évangile de Marc, il serait impossible de discerner ce que Luc lui a emprunté. Le manque d'harmonie dans la légende même tend à démontrer la complexité de la rédaction. Le vocabulaire des cantiques n'atteste pas davantage leur composition par l'évangéliste; le *Magnificat*, par exemple, n'a guère de rapport avec la circonstance où il est placé; rien n'empêche que le rédacteur ait utilisé un morceau préexistant, en lui faisant subir les retouches de style qu'il pratique sur tout ce qu'il emploie. Dans l'hypothèse de l'unité rédactionnelle, on n'imagine pas que deux étapes de la tradition aient pu rester discernables comme M. N. les distingue en séparant *Luc*, i, 26-33, de 34-38. Un seul rédacteur, admettant la conception virginale, n'aurait pas introduit deux courants d'idées dans le discours de l'ange. Le raisonnement par lequel l'auteur essaie de rattacher le v. 36 au v. 35 ne paraît pas concluant. Il serait superflu, dit-il d'alléguer en signe la maternité de la femme stérile, si le signe se rapportait à un enfantement naturel. Mais la conception surnaturelle n'avait besoin d'être appuyée d'aucun signe, étant par elle-même un miracle; et le signe donné est au contraire indispen-

sable pour garantir la destinée messianique de l'enfant conçu naturellement.

Bien qu'il puisse s'autoriser du suffrage de nombreux critiques, M. N. n'a pas réussi davantage à me persuader que l'intervention d'Hérode dans le récit de la passion ait été inventée par Luc pour décharger Pilate. D'abord cette intervention ne décharge personne; elle n'est qu'un témoignage de plus rendu à l'innocence de Jésus, et elle ne change rien à la responsabilité du procureur, qui reste la même après qu'avant. Or, ce témoignage, Luc n'en avait pas vraiment besoin, et l'on ne voit pas comment il se serait, pour ce seul motif, avisé d'introduire dans son récit toute une passion qui double l'autre. L'existence de l'*Évangile de Pierre*, où la responsabilité de la passion est effectivement transportée de Pilate sur Hérode, m'a fait supposer que Luc avait connu quelque récit du même genre, et qu'il avait cru pouvoir en tirer parti sans en accepter la donnée principale, sachant trop bien, et par des sources plus sérieuses et par une meilleure expérience des réalités politiques, que Pilate n'avait pu se dessaisir et ne s'était pas dessaisi de son autorité en faveur d'Hérode. La pensée de Luc est comme hantée par le souvenir d'Antipas, dont l'intervention est préparée de loin, quoique l'évangéliste, à la différence des deux autres Synoptiques, s'abstienne de raconter le supplice de Jean-Baptiste. Cette préoccupation s'explique sans difficulté s'il a eu connaissance d'une tradition ou plutôt d'un document, d'ailleurs apocryphe, où le tétrarque de Galilée tenait une plus grande place que dans nos deux premiers Évangiles.

ALFRED LOISY.

HENRI HAUSER. — **Ouvriers du temps passé** (xv^e-xvi^e siècles).
Paris, Alcan, 1908.

Les ouvrages du genre de celui-ci nous intéressent. Il serait bien bon de savoir, enfin, après tant d'histoires de France qui ont oublié de nous le dire, quelle place la foi et la piété chrétiennes tenaient dans la société d'autrefois. Pour la bourgeoisie et la petite noblesse, les *Livres de raison* (on connaît les utiles publications de M. Charles de Ribbe) y serviront; pour les classes populaires, M. H. Hauser est évidemment, avec M. Gustave Fagniez, un des historiens qui peuvent nous renseigner à ce sujet avec le plus de compétence. Il n'y a pourtant que quelques pages s'y rapportant dans la nouvelle édition du livre de M. Hauser, —

quelques pages résumant l'essentiel des données présentes sur les Confréries et sur les pratiques pieuses qui y étaient en usage. M. H. note avec raison que certaines d'entre elles ne faisaient pas dire seulement une messe annuelle, mais une messe mensuelle. Les brasseurs de Saint-Omer avaient même une messe par semaine, les tailleurs de Nantes en avaient trois. Espérons que nous aurons sur la dévotion des artisans plus de détails encore dans la 4^e édition, qui ne se fera pas attendre, j'en suis certain, de ce bon livre. L'auteur, du reste, se propose bien de nous satisfaire; il voudrait « déterminer le rapport de la révolution économique avec la grande révolution religieuse du xvi^e siècle », recherche qu'il a esquissée, on le sait, dans un article souvent cité de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (t. I^{er}) sur « la Réforme et les classes populaires au xvi^e siècle ».

A. RÉBELLIAU.

Les Pensées de Pascal, publiées par A. Gazier. — Paris, Société d'impressions et d'éditions, 1 vol. in-12.

On sait l'origine de l'édition princeps des *Pensées* de Pascal. M. Gazier la résume dans son *Avant-propos*, page 4 et suivantes; MM. Michaut, Brunschwig, V. Giraud l'ont exposée avec détail. Ce fut Gilberte Périer, sœur de Pascal, qui en réunit les matériaux; ce fut son beau-frère, Florin Périer, qui en obtint le privilège, et une commission composée d'Arnauld, Nicole, Loménie de Brienne, le duc de Roannez, Tréville, Dubois, Filleau de la Chaise, Étienne Périer, prépara la publication, qui parut en 1670 à Paris, chez Desprez, qui fut souvent réimprimée, et en dernier lieu, en 1874, à la Librairie des Bibliophiles. M. Gazier la reproduit, avec les modifications que je vais indiquer.

Pour le plan, il le respecte tout à fait. Le rangement que les Port-Royalistes adoptèrent pour les petits papiers laissés en désordre par leur illustre ami, ne prétendait pas révéler le plan de l'ouvrage médité par lui. Ils ne connaissaient pas ce plan; ils ne savaient pas si toutes les notes et réflexions consignées par écrit de la main de Pascal, étaient destinées par lui à y entrer. Mais ce qu'il faut reconnaître, tout de même, c'est que tous ces amis et parents de Pascal, compagnon de lutte ou confidents à des degrés divers, connaissaient au moins sommairement ce qu'il pensait, ce qu'il voulait, ce qu'il rêvait, et que leur ordre conjectural a une véritable valeur. En soi, du reste, ce plan de Port-Royal,

dit M. Gazier, est « acceptable ». Il y a juste assez d'ordre pour qu'on voie en gros les directions principales, les occupations ordinaires de la méditation de Pascal. Ce n'est sans doute pas une restitution absolument fidèle et rigoureusement exacte, c'est un schéma authentiquement représentatif de sa pensée et de son entreprise.

Mais le texte imprimé en 1670 était, du fait même des éditeurs, insuffisant, incomplet. Ils avaient sacrifié beaucoup de pensées, les jugeant obscures, mal venues, incorrectes ou informes (Gazier, p. 9). Ils étaient obsédés par des préjugés de vanité littéraire. Dès 1673, on pouvait augmenter une nouvelle édition des *Pensées*. Au XVIII^e siècle, plusieurs autres morceaux, et d'importants, réapparaissent successivement. En 1779, Bossut en publie un grand nombre. Enfin les travaux du XIX^e et du commencement du XX^e, depuis ceux de Victor Cousin jusqu'à ceux de G. Michaut et Brunschvicg ont enrichi encore l'héritage. Toutes ces additions, M. Gazier a tenu à les faire entrer dans sa réimpression « sous forme de complément et d'appendice à chacun des XXXII titres de l'édition de 1670. » Il a voulu nous donner ce qu'auraient pu donner au public de 1670 les premiers éditeurs.

De plus, le texte de 1670 était peu correct. Pour le purger de toutes les interpolations et inexactitudes dont il était plein, M. Gazier déclare qu'il a profité de tous les travaux critiques de ses prédécesseurs, sans compter la « recension personnelle, très attentive, faite à plusieurs et la loupe à la main », soit sur l'autographe, soit sur des copies anciennes, qu'il s'est imposée à son tour. On peut regretter qu'il ne dise pas si son texte diffère de celui, qui est devenu classique, de M. Brunschvicg, et où il en diffère.

Quant à l'esprit dans lequel est écrit le commentaire, très sobre, du reste, on le connaît. M. Gazier qui est un fervent champion du christianisme de Port-Royal, ne craint pas de prononcer au sujet de Pascal le nom de « sainteté » (p. 20). Il voudrait que les *Pensées* nous apparussent, comme un « trésor » spirituel, qu'il met à côté de l'*Imitation*. En tous cas, il a fait tout le possible — et c'est un nouveau titre qu'il se donne à la respectueuse gratitude des amis du XVII^e siècle, — pour que le texte de ce livre de « chevet » fût sans tache et sans lacunes.

A. RÉBELLIAU.

RAFFAELE BALLERINI, S. J. — **Les premières pages du ponti-**

ficat du pape Pie IX. — Ouvrage posthume. — Un vol. in-8, xv-224 pages ; Rome, M. Bretschneider, 1909. — Prix : 4 fr. 50.

En 1905 et 1906, la congrégation des rites reçut de nombreuses pétitions demandant l'introduction de la cause de Pie IX que les catholiques intransigeants appellent le pape incomparable de l'Immaculée-Conception, du Syllabus et de l'infailibilité pontificale. Touché de ces suppliques, qu'il a peut-être encouragées, Pie X a fait commencer en 1906 les formalités de la béatification. Elles suivent leur cours.

Ce procès donne lieu à une littérature hagiographique qui sera sans doute copieuse : la présente publication en est une contribution.

Elle raconte l'histoire des sept premiers mois du pontificat de Pie IX. Le livre, écrit par un jésuite rédacteur à la *Civiltà Cattolica*, fut imprimé en 1867 et sur le point d'être envoyé aux libraires. De peur qu'il ne suscitât des polémiques dans les circonstances difficiles où se trouvait alors le Saint-Siège, il ne fut pas mis en vente et attendit des temps plus propices, qui ne sont venus, paraît-il, qu'avec l'examen engagé actuellement sur les vertus héroïques de Pie IX.

Je ne pense pas qu'on trouve dans cet ouvrage un seul fait important qui ne soit actuellement connu. L'unique intérêt qui reste au récit est qu'il a été corrigé en épreuves par Pie IX qui y ajouta des notes « selon ce que le cas réclamait ». On peut donc le considérer, sinon comme une « autobiographie », ainsi que le prétend l'éditeur, du moins comme l'expression de ce que Pie IX voulait que l'on crût sur les débuts difficiles de son pontificat.

La constante préoccupation de l'auteur, — et peut-être de son auguste inspirateur et reviseur, — est de prouver que Pie IX n'a jamais été un instant libéral, comme l'ont dit les méchants. Ballerini insiste sur l'amnistie, par laquelle le pape inaugura son règne ; il s'efforce de prouver qu'elle fut non pas la cause mais seulement l'occasion de l'agitation qui suivit, et que cet acte nécessaire, « loin de mériter un blâme, fut fait avec toute la maturité désirable et possible dans de telles circonstances ».

Aux pages de Ballerini, jusqu'ici inédites, l'éditeur a cru devoir ajouter en appendice un épisode d'histoire un peu postérieur : le récit de la fuite à Gaëte. Le morceau, écrit par le Père Bresciani, a été publié dans son célèbre roman *Le Juif de Vérone ou les Sociétés secrètes en Italie* (1859). Des épreuves de ce chapitre ont été également revues par Pie IX qui y effaça, nous dit-on, « des circonstances ou des réflexions qui ne répondaient pas à la vérité ».

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HUGO GRESSMANN, A. UNGNAD et H. RANKE. — **Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente**. Deux vol. gr.in-8° de xiv-253 pages (texte) et xii-140 pages (274 illustrations). — Tubingue, Mohr, 1909. Prix : 7 marks 20 chaque. — La publication de textes en traduction et d'illustrations pouvant aider à l'intelligence de l'Ancien Testament, conçue et exécutée par M. H. Gressmann, mérite d'être entre toutes les mains tant elle est bien comprise. Destinée particulièrement à l'enseignement, elle rendra service aux maîtres comme aux élèves. Les textes réunis sont empruntés en première ligne à la littérature assyro-babylonienne : mythe de la création, combat des dragons et des démons, mythe d'Adapa, les premiers hommes et premiers rois d'après Bérosee, épopée de Gilgamès et légende du déluge, Ea et Atrahasis, mythe des enfers, etc... A ces récits mythiques ou épiques s'ajoutent un choix d'hymnes, de chants funèbres dont celui sur la mort de Tammouz. Les documents historiques comprennent les listes chronologiques, des textes historiques de l'ancien royaume babylonien, de l'empire assyrien (campagnes de Salmanasar II contre Damas, de Tiglatpilésér, de Sargon, de Sennachérib, d'Asarhadon) et du nouveau royaume babylonien. En appendice, on donne un choix de lettres du type d'el-Amarna. Enfin viennent les textes juridiques, notamment la loi de Hammourabi. La traduction de cette première partie a été établie par M. Arthur Ungnad qui s'est également chargé des *Nordsemitische Texte* : inscriptions de Méša, de Zakir, de Siloé, papyri d'Eléphantine, tarifs phéniciens de Marseille et de Carthage.

Il sera commode d'avoir ainsi groupés sous la main tous ces écrits et leur liste seule est singulièrement suggestive. Mais encore étaient-ils aisément accessibles. Tout autre est le cas des documents égyptiens et c'est de leur présence que le nouveau recueil tire une valeur unique. L'Égypte, il est vrai, n'a pas eu pour le développement de la littérature israélite l'importance de Babylone, mais les textes égyptiens réunis par M. Hermann Ranke, en élargissant le champ des comparaisons, amèneront plus d'une réflexion utile. Ce ne sont pas seulement les exégètes hébraïsants, qui en ont jadis abusé, mais aussi les historiens de la religion assyro-babylonienne qui trouveraient profit aux comparaisons avec la religion égyptienne où la documentation littéraire et archéologique est souvent plus élaborée. Pour ne citer qu'un exemple, on sait la discussion qui s'est élevée récemment entre assyriologues touchant la possibilité pour les patési d'ériger de leur vivant leur propre statue et de lui consacrer, de leur vivant,

des offrandes alimentaires. Il semble que cette question trouverait aisément sa solution si l'on jetait un coup d'œil en Égypte où la pratique des statues funéraires déposées dans les temples était fort développée et où un simple particulier pouvait, sa vie durant, ériger sa stèle à Abydos, dans le voisinage du temple d'Osiris, avec table d'offrande sur laquelle, sans attendre le décès de l'individu, les prêtres déposaient des offrandes prises sur l'autel du dieu (voir Capart, *RHR*, 1909, I, p. 182).

Avec des textes mythologiques et sur la vie d'outre-tombe, des textes poétiques (dont la stèle de Menephtah dite « stèle d'Israël »), des proverbes, des prophéties, des contes et récits, M. Ranke a groupé les textes historiques les plus caractéristiques. Il faut signaler, tout particulièrement, le plus ancien texte prophétique égyptien, remontant à la XVIII^e dynastie, traduit ici pour la première fois.

M. H. Gressmann, qu'un séjour en Palestine a familiarisé avec l'archéologie, s'est réservé le soin d'établir le second volume, consacré aux illustrations. Il a accompagné chacune d'elles d'un commentaire sobre et d'indications bibliographiques précises. Ces matériaux, sortis au hasard de fouilles souvent très distantes dans le temps et l'espace, sont forcément disparates. On les a classés en deux grandes sections. La première se rapporte à l'histoire religieuse et au culte (cupules, massébot, autels, lieux de culte et temples, ustensiles du culte, sacrifice, dieux et symboles, représentations de taureaux divins, divinités féminines, keroubs et démons, amulettes, sceaux, représentations de mythes et de rois divinisés); la seconde est réservée à l'histoire profane. On s'accordera à reconnaître que le choix est judicieux et les renseignements exacts.

Les auteurs ont parfaitement rempli leur programme strictement scientifique, qui était de présenter d'une manière objective, laissant à chacun le soin d'en tirer tout le parti possible, une documentation qu'on ne peut plus qualifier d'accessoire pour l'étude de la Bible et qui s'impose de plus en plus aux exégètes.

RENÉ DUSSAUD.

L. BELLELI. — **An independant examination of the Assuan and Elephantine aramaic papyri** — Londres, 1909, in-8° de 204 pages. — De même que M. Lowy et d'autres ont attaqué l'authenticité de la stèle de Mésa, de même M. Belleli prétend que les papyrus araméens Blacas, comme ceux d'Assouan et d'Eléphantine, ont été forgés de toutes pièces. Dans la première partie de son travail M. Belleli cherche à démontrer que les dates indiquées dans les textes d'Assouan à la fois d'après le calendrier égyptien et d'après le calendrier babylonien ne concordent pas. Nous avons le regret de ne pouvoir suivre l'auteur sur ce terrain, faute de compétence astronomique. Nous remarquerons seulement que pour établir les dates de la période perse l'auteur se fonde sur le calendrier juif, qui lui-même repose sur le système

de l'astronome grec Méton. Dans une autre partie de son travail M. Belleli relève des fautes d'araméen, p. e. אלפי מלכא, au lieu de אלפי מלכין, dans le n° CVI b du British Museum. Seulement l'auteur, pour prouver que l'araméen emploie toujours le pluriel après le nombre *mille*, s'appuie sur les *targoumim*, qui sont postérieurs de six ou huit siècles à l'époque où se placent les documents araméens.

Pour notre part, nous ne pouvons admettre que des textes comme ceux de Mésa ou d'Assouan soient fabriqués par des faussaires, parce que des faussaires ne créent pas une littérature originale pour la forme et le fond. Les faux en épigraphie sont ou bien des textes qui n'ont ni queue ni tête ou des copies de textes authentiques. Même on peut dire que des documents comme ceux de Mésa ou d'Éléphantine auraient plus de valeur, s'ils étaient faux, que s'ils sont authentiques, parce qu'ils dénoteraient des facultés créatrices supérieures à celles d'un Newton ou d'un Pasteur. Et des gens doués d'un talent pareil se borneraient à gagner quelques sous de temps à autre et montreraient une modestie surhumaine ! Croie qui veut à ce miracle !

MAYER LAMBERT.

L. BELLELI. — **Un nouvel apocryphe.** Étude sur un fragment de manuscrit du vieux Caire. — Livourne, 1904 (tirage à part du *Lux*) : in-8° de 23 pages. — M. Schechter avait publié dans le *Jewish quarterly Review* (XVI, n° 63) des fragments d'un livre de sentences morales, et avait placé cet ouvrage au x^e siècle de l'ère chrétienne. M. Belleli croit que cet ouvrage doit remonter bien plus haut, à l'époque d'Adrien. Ses arguments ne nous ont pas convaincu. Il suffit, p. e., de voir que l'auteur connaît (X, 8) la distinction des trois facultés de l'âme νοῦς, ἐπιθυμία, θυμός, qu'il traduit *mahaschaba*, *néfesch*, *héma*, pour reconnaître qu'il s'agit d'une œuvre du moyen âge et non d'un apocryphe antérieur à la Mischna. M. Belleli a apporté un certain nombre de corrections à différents versets.

M. L.

RUFUS M. JONES. — **Studies in Mystical Religion.** — Londres, Macmillan, 1909. Un vol. in-8° de xxxviii-518 pages. — Si l'on accepte la définition très large que donne du mysticisme M. R. M. J. dans son introduction, on pourra ne pas s'étonner de trouver dans son livre des chapitres consacrés à des groupes purement eschatologiques comme le montanisme, à des réformes de pur moralisme comme le mouvement vaudois ou le lollardisme. A y regarder de près, le grand mérite de ce livre, d'ailleurs remarquablement informé et qui n'use que d'une documentation de valeur éprouvée, c'est d'avoir tenté une histoire de la « religion intérieure », histoire qui pour la période postérieure au néo-platonisme et antérieure au mysticisme spéculatif du xiv^e siècle

n'avait guère été tentée que d'une façon trop systématique par Jundt et exclusivement allemande par Preger. On pourra reprocher par ailleurs à ce livre de tourner court : les premiers chapitres ont traité de l'élément mystique dans le christianisme primitif (un chapitre très original sur l'« administration de l'esprit » dans les premières communautés), du montanisme, des racines du mysticisme dans la littérature classique, du mysticisme des Pères de l'Église, du pseudo-Denys l'Aréopagite, de Jean Scot, des Vaudois, de saint François (et surtout des Spirituels), des « panthéistes » et des groupes de Libre Esprit au ^{xiii}^e siècle, de maître Eckart, des Amis de Dieu et des Frères de la Vie commune, de Wycleff et du mouvement lollard, des anabaptistes... Déjà le spécial, l'attraction de la « petite religion » paraît ici gagner M. R. M. Jones, et glissant sur une pente que n'évite pas assez souvent l'école psychologique, il arrive en suivant l'Anabaptisme en Angleterre, les Familistes, les « Seckers » et les « Ranters », à l'observation pathologique valable pour un cas ou deux, presque inutilisable pour l'analyse du sentiment religieux dans ses modes normaux.

P. ALPHANDÉRY.

VICENTE LAMPÉREZ Y ROMEA. — **Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media.** — Madrid, 1903-1909, 2 vol. in-4° de 733-671 pages, illustré. — Ce gros ouvrage qui est appelé à rendre des services presque autant à l'histoire de l'Église qu'à l'histoire de l'art espagnol se présente sans aucune prétention. Outre que l'auteur reconnaît ce qui a été fait avant lui et remonte même aux plus lointains précurseurs, comme Sandoval, Moralès, Gonzalez D'Avila, il estime n'avoir fait qu'œuvre provisoire, que contribution consciencieuse, rien encore de définitif ne pouvant être prononcé à propos d'un canton de l'histoire de l'art dont l'exploration est à peine commencée : les archives ecclésiastiques espagnoles sont presque toutes inconnues, les monographies régionales, les relevés des richesses monumentales du pays sont à peine ébauchés. Le patient travail de M. Vicente Lamperez fera en tout cas grandement avancer l'œuvre préparatoire. Rarement description architectonique fut conduite avec autant de rigueur et de pénétration dans le discernement des éléments stylistiques. Et c'est d'autre part une remarquable étude sur la topographie religieuse de l'Espagne qui peut se dégager de ce livre d'un architecte.

P. A.

Dr A. FREYBE. — **Das Memento Mori in deutscher Sitte, bildlicher Darstellung und Volksglauben deutscher Sprache, Dichtung und Seelsorge.** — Gotha, Perthes, 1909, un vol in-8° de viii-256 pages. — La littérature sur les Danses des morts est déjà fort abondante : on ne regrettera cependant pas de voir venir s'y ajouter ce petit livre. M. A. Freybe n'a pas

entendu renouveler la question, mais sans bousculer les idées reçues, il a fait ressortir avec beaucoup de précision et une verve discrète combien l'idée de figurer plastiquement ou littérairement le « memento mori » était conforme au moralisme germanique. Il en a montré d'une façon quelque peu forcée peut-être l'origine biblique, mais il en a très heureusement suivi les aboutissants dans la pensée et dans l'art de la Réformation et du romantisme allemand. L'étroit rapport entre les représentations dramatiques et picturales de la Danse des morts, récemment utilisé par M. Mâle dans la démonstration de sa thèse favorite, est établi ici par de nouveaux témoignages (notamment ch. VII-IX). M. Freybe a montré comment se développe en Allemagne dans la poésie populaire toute une tradition de « chants de la mort » dont le « Memento mori » est l'inépuisable thème. Les littératures médiévales des autres pays d'Europe sont d'une surprenante pauvreté en développements lyriques sur ce motif facile : en France le beau poème d'Elinand de Froidmont est presque la seule production de cette famille.

P. A.

H. OTT. — **Thomas von Aquin und das Mönkigtentum.** — Fribourg en Brisgau, Herder, 1903. Un vol. in-8° de viii-100 p. — Bon livre où bien des questions nouvelles sont abordées ou tout au moins pressenties. Pour un peu, il se présenterait comme une histoire de la pauvreté évangélique, et cette histoire manque ; il est intéressant de remarquer que M. Töckler lui-même, dans son livre excellent et si compréhensif *Askese und Mönchtum* passe presque complètement à côté de ce sujet, après avoir, dès ses premières pages, signalé cependant les caractères spécifiques de la *sozial Askese*. Nous ne prétendons pas que M. A. O. ait complètement traité de cette *sozial Askese*, surtout pour la période antérieure à saint François et saint Dominique. Ça et là son exposé est à peine ébauché, et lorsqu'il fait honneur à saint Thomas de l'*Instrumentaltheorie*, il ne s'occupe pas assez à notre gré d'en distinguer les linéaments chez Jean Cassien, ce qui serait aisé, à notre avis. Quoi qu'il en soit, son ouvrage, excellent pour l'étude du thomisme, rendra encore de sérieux services à qui voudra connaître d'ensemble l'ascèse de pauvreté. L'analyse du fondement évangélique de l'idéal de pauvreté nous paraît très juste et très complète : peut-être cependant M. Ott eût-il pu signaler encore l'importance toute particulière que prend l'épisode du jeune homme riche à l'époque du franciscanisme. A rapprocher aussi ce double fait que c'est cet épisode qui a déterminé la vocation de saint Antoine au dire de saint Athanase et de Pierre Waldo au dire de l'Anonyme de Laon — et que l'influence directe de cet épisode paraît à peu près nulle entre l'époque des moines de Thébàïde et le renouveau ascétique de la fin du xii^e siècle. Par contre l'exemple communiste des premiers groupes chrétiens de Jérusalem est cité constamment dans les préambules de

règles ou dans la littérature monastique du moyen âge comme type de la *désappropriation* plutôt que de la pauvreté absolue.

P. A.

L. H. JORDAN ET B. LABANCA. — **The Study of Religion in the Italian Universities.** — Oxford, University Press, 1909. Un vol. in-8° de xxviii-324 pages. — M. Jordan est connu surtout comme historiographe de la science des religions. On trouvera dans ces deux gros volumes *Comparative Religion* le plus riche des répertoires de faits, de dates, de renseignements bibliographiques que puisse utiliser quiconque veut connaître les titres de noblesse de cette discipline pas encore vieille d'un siècle. M. J. a entrepris cette fois de nous donner une monographie, et pour lui assurer toute garantie d'exactitude, d'information directe, il a usé d'un système de collaboration qui ne laisse pas que d'aboutir à un ensemble assez disparate. M. Jordan s'est réservé (ch. i-iii) le soin d'écrire une sorte d'introduction purement historique : il y résume les premiers essais d'enseignement critique de l'histoire des religions en Italie, la carrière des professeurs Abignente et Mariano, l'initiative du professeur B. Labanca à l'Université de Rome, aussi la contribution des philologues, orientalistes, médiévistes, folkloristes, philosophes à l'œuvre historique. M. Jordan conclut aussi (ch. ix-x) en montrant ce que l'histoire des religions doit attendre du mouvement « moderniste », en s'attachant à en discerner les promesses d'activité scientifique. Mais entre l'un et l'autre de ces groupes de chapitres, études de faits, relevés bibliographiques. M. J. a cru devoir intercaler (ch. iv-viii) une étude qu'il considère, dans son introduction, comme le *nucleus* de son livre, et cette étude est la traduction, complétée çà et là de quelques *realien*, du petit livre du prof. Labanca, *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* paru en 1870, livre à coup sûr pénétrant et original, mais dont la verve soutenue d'allusions aux hommes et aux choses de la politique italienne détonne quelque peu au milieu des exposés sans passion de M. Jordan. Ce livre, fait de deux parties si distinctes, n'en est pas moins, par l'une et par l'autre, un document important pour l'étude de la vie morale de l'Italie actuelle.

P. A.

CH. BASTIDE. — **L'Anglicanisme.** L'Église d'Angleterre, son histoire et son œuvre. La Diffusion de l'Anglicanisme. *Bibliothèque d'études religieuses.* — Foyer Solidariste, Saint-Blaise, près Neuchâtel; in-12 de 158 p.; prix : 2 fr. — Utile brochure de vulgarisation, écrite d'un point de vue protestant. Des statistiques qu'il cite sur l'état présent de cette Église, l'auteur tire les conclusions suivantes : « Recul très net de l'anglicanisme. L'accroissement du nombre des dissidents n'est pas si important qu'on pourrait le supposer. On ne voit

pas que le nombre des catholiques ait beaucoup varié. En revanche l'augmentation des libres penseurs est effrayante : en cinquante ans la proportion est passée de 4 0/0 à 15 0/0, ils sont à la veille de former le cinquième de la population totale ». Les derniers mots de l'auteur sont ceux-ci : « L'Église anglicane a un passé glorieux et malgré les difficultés présentes, peut envisager l'avenir avec confiance, car elle est présentement animée d'un esprit de charité et d'humilité évangéliques. » Les difficultés présentes sont : le recrutement du clergé, l'action sociale de l'Église, la « nécessité de résister au modernisme sans méconnaître les recherches scientifiques ». L'auteur n'indique pas l'existence d'une faction cléricale croissante qui, si elle venait à prévaloir, détruirait tout ce qui a rendu l'anglicanisme tolérable.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1908-1909.

— Suivant l'habitude de la Revue nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. A l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses.

Religions des peuples non civilisés. — M. Mauss : Interdictions rituelles en Nouvelle-Zélande, les lundis, à dix heures. — Théorie générale des origines du rituel formulaire : Australie, les mardis, à onze heures. — M. Hertz, membre de la conférence, exposera les Rites de l'élimination du péché, les mardis, à dix heures.

Religions de l'Extrême-Orient. — M. Ed. Chavannes : L'enseignement de Confucius, les lundis, à trois heures et demie.

Religions de l'Amérique précolombienne. — M. G. Raynaud : Totémisme et Nagualisme ; sociétés secrètes ; danses sacrées ; les mercredis à neuf heures et les samedis, à quatre heures et demie.

Religions de l'Inde. — M. A. Foucher : Éléments de philosophie indienne ; le système Vedanta, les mardis, à trois heures. — Explication de textes et monuments bouddhiques, les vendredis, à deux heures.

Religion de l'Égypte. — M. Amélineau : Explication du livre des Morts, les lundis, à neuf heures. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à dix heures.

Religion assyro-babylonienne. — M. C. Fossey : Le traité d'astrologie Enouma-Anou, les mardis à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. — M. Maurice Vernes : I. L'Ancien Testament dans le Nouveau ; II. Le quatrième Évangile (suite) ; III. Les Actes des Apôtres, les mercredis à trois heures un quart. — Discussion des légendes concernant le séjour des Israélites au désert et explication de textes, les lundis à trois heures et quart.

Judaïsme talmudique et rabbinique. — M. Israël Lévi : Les plus anciennes versions des parties poétiques de la Bible, les vendredis, à deux heures. — Étude critique des sources rabbiniques relatives à l'histoire du judaïsme à partir du III^e siècle avant J.-C., les vendredis, à trois heures.

Islamisme et religion de l'Arabie. — M. Cl. Huart : Explication du Coran à l'aide de commentaires et spécialement de celui de Tabâri, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Mesnevi de Djelâl-eddin-Roûmi, les mercredis, à quatre heures.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. J. Toutain : Les antres sacrés dans les religions grecques et romaines, les jeudis, à quatre heures. — La religion et les cultes dans les provinces romaines de Cilicie et de Syrie et les régions limitrophes, les vendredis, à cinq heures.

Religions primitives de l'Europe. — M. H. Hubert : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques : les fêtes d'été, les jeudis, à dix heures et demie.

M. R. Gauthiot, membre de la Conférence, expliquera et commentera la *Voluspa*, les vendredis, à dix heures.

Littérature chrétienne et histoire de l'Église. — Eug. de Faye : Étude critique des épîtres de l'apôtre Paul, les mardis, à quatre heures et demie. — Histoire générale des doctrines chrétiennes au trois premiers siècles ; lectures choisies des Pères apostoliques, les jeudis, à neuf heures un quart.

M. Paul Monceaux : L'œuvre de saint Irénée, les lundis, à deux heures. — Histoire de l'Église romaine à la fin du 1^{er} siècle ; explication des documents qui s'y rapportent, les mercredis, à deux heures.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. — M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine de l'Évangile, les mercredis, à trois heures et quart ; Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie. — Les samedis, de neuf heures et demie à dix heures et demie, le professeur recevra les personnes qui voudront visiter ou consulter la collection chrétienne et byzantine.

Histoire des doctrines et des dogmes. — M. F. Picavet : La doctrine des trois hypostases dans les Ennéades de Plotin et le dogme chrétien de la Trinité, les jeudis, à huit heures. — Travaux récents sur l'histoire des doctrines et des dogmes ; doctrine de l'École d'Athènes, les jeudis, à quatre heures et demie.

M. Louf, membre de la Conférence, fera quelques leçons sur le *Secret des secrets*, attribué à Aristote pendant le Moyen-Age.

M. P. Alphandéry : Recherches sur la doctrine de la pauvreté évangélique au début du XIII^e siècle dans le clergé séculier et dans le monde laïque, les mercredis, à deux heures et demie. — Recherches sur les idées religieuses dans le mouvement communaliste en France aux XI^e et XII^e siècles, les samedis, à trois heures et demie.

Histoire du droit canon. — M. R. Génestal : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIII^e et XIV^e siècles, les samedis à une heure et demie. — Le bé néfice ecclésiastique, les samedis, à deux heures et demie.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. — M. L. Lacroix : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

Cours libres. — *Histoire des anciennes églises d'Orient.* — M. J. Deramey : L'Église de Constantinople et les Églises de la Péninsule des Balkans, depuis le Concile de Nicée jusqu'à l'époque de Photius, les jeudis, à deux heures.

Psychologie religieuse. — *Eugène-Bernard Leroy* : Les fondements psychologiques de la croyance religieuse, les mardis et les samedis, à trois heures et demie.

II. A l'École des Hautes Études. Section des Sciences historiques et philologiques.

M. A. M. *Desrousseaux* : Les lettres de saint Basile, les jeudis, à dix heures et demie.

M. *Serruys* : Les sources historiques de saint Clément d'Alexandrie, les mercredis, à cinq heures.

M. *Jean Psichari* : Commentaire grammatical de la Genèse dans le texte de la Septante, comparé au texte hébreu, tous les quinze jours, les lundis à deux heures et demie.

M. *Ferdinand Lot* : L'historiographie bretonne (ve-xi^e siècle) : Les vies de saints (suite et fin), les lundis, à quatre heures et demie.

M. *Antoine Thomas* : Étude critique de la Passion de sainte Catherine, poème soi-disant en dialecte poitevin, publié en 1885 par F. Talbert, les jeudis, à trois heures et demie.

M. *Sylvain Lévi* : Explication de l'Avadâna Kalpalatâ, texte sanscrit et version tibétaine, les samedis, à deux heures.

M. *Jules Bloch* : Explication du Râmâyana de Tulsi Dâs, les vendredis, à neuf heures et demie.

M. *Louis Finot* : Explication du Bodhicaryâvatâra de Çântideva, avec le commentaire de Prajnâkaramati, les mardis, à dix heures et demie.

M. *Mayer Lambert* : Explication du livre du Lévitique, le mardi, à deux heures un quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis, à neuf heures.

M. *Clermont-Ganneau* : Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures et demie.

M. *Guieysse* : Lecture et déchiffrement de textes hiéroglyphiques, les samedis à dix heures et demie. — Études de textes hiératiques, les samedis, à neuf heures et demie.

M. *Moret* : Textes relatifs au mythe d'Osiris. Chapelles des temples ptolémaïques, les mardis, à quatre heures et demie.

M. *Isidore Lévy* : Recherches sur la littérature historique des Juifs alexandrins, les mercredis, à une heure et demie. — Histoire d'Israël : les Juges, les mercredis, à deux heures et demie.

SUMMER SCHOOL OF THEOLOGY, A OXFORD

Sous ce nom a été instituée une œuvre d'extension universitaire de l'intérêt le plus élevé. Un groupe de professeurs appartenant presque tous à l'Université anglaise (deux étrangers seulement, MM. Goblet d'Alviella et von Dobschütz figuraient dans ce corps enseignant) ont donné à Oxford, en sep-

tembre dernier, une série de conférences dont nos lecteurs trouveront ici le programme :

Philosophie de la Religion :

M. le comte Goblet d'Alviella : Emploi de la méthode comparative en histoire des religions — et : L'Animisme et sa place dans l'évolution de la religion.

Rev. A. L. Lilley : Le Modernisme.

R. R. Marctt : Origine et valeur dans la religion.

Rev. Dr. H. Rashdall : Quelques questions d'éthique chrétienne.

C. C. J. Webb : Révélation et Raison, grâce et nature, Dieu et l'homme.

P. H. Wicksteed : Idées religieuses fondamentales de la philosophie scolastique.

Ancien Testament :

Rev. G. H. Box : Le Judaïsme au temps du Christ.

Rev. prof. Driver : Méthode d'étude du livre des Psaumes, avec application spéciale à quelques psaumes messianiques.

Rev. Dr. Gray : L'eschatologie du livre d'Isaïe.

Nouveau Testament :

Rev. Dr. Charles : L'interprétation de l'Apocalypse.

Prof. von Dobschütz : L'eschatologie des Évangiles.

Dr. A. S. Hunt : Les Papyrus et le Nouveau Testament.

Rev. prof. Lake : L'état actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament.

L'Église primitive :

Rev. A. Y. Carlyle : Les conceptions sociales dans le Nouveau Testament et dans l'Église primitive.

Prof. Lake : Problème sur la première église chrétienne entre 100 et 140 après J. C.

Rev. Dr. J. E. Odgers : Les débuts de l'art chrétien (avec projections).

Relations du Christianisme avec les autres religions :

Rev. Dr. J. E. Carpenter : Parallèles du bouddhisme et du christianisme.

Dr. R. L. Farnell : Aspects généraux de l'Orphisme, leur modification dans l'histoire de la pensée religieuse de l'hellénisme.

Rev. prof. Moulton : La religion comparée en tant qu'auxiliaire de la synthèse religieuse.

Rev. O. W. Thatcher : Le Christianisme et l'Islamisme primitif.

De plus, deux séries de leçons auxiliaires, l'une consacrée à l'étude du texte grec de l'épître aux Éphésiens, l'autre à des éléments de critique textuelle du Nouveau Testament en grec furent données la première par le Dr. A. Souter, la seconde par le Rev. Dr. Odgers.

P. A.

COMMUNICATION

M. Franz Cumont a signalé au congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique (*Compte-rendu*, XXI^e session, Liège, 1909) les nombreuses « colonnes au géant » ou à l'anguipède trouvées en Belgique. Elles se composent d'une base carrée d'environ un mètre de haut, décorée sur les quatre faces — ou seulement sur trois lorsque l'une est réservée à une dédicace en l'honneur de Jupiter — d'images de divinités romaines. Fréquemment repose sur cette base un socle octogonal avec, sur sept de ses côtés, les figures des dieux de la semaine. Au-dessus, s'élevait une colonne à chapiteau corinthien sur lequel se dressait un cavalier en costume militaire foulant aux pieds de son cheval un géant anguipède. « Certainement, remarque le savant auteur, aucun monument du paganisme n'a été reproduit avec une pareille fréquence dans notre pays, et ce groupe de sculptures offre ainsi un intérêt capital pour l'étude des croyances de nos ancêtres gaulois. » Toutefois, M. Cumont repousse les explications par la mythologie celtique ou germanique. Il s'agit de monuments glorifiant les Césars vainqueurs des Germains, sous les traits de Jupiter écrasant les géants. M. Cumont y voit non seulement un produit de la tradition gréco-romaine, mais plus exactement de la tradition gréco-orientale. C'est ce point de vue, mentionné incidemment dans le travail cité plus haut que M. Cumont a bien voulu préciser pour nos lecteurs :

« Je ne me fonde pas seulement, nous écrit-il, sur la signification du groupe de l'anguipède et du cavalier qui surmonte ces colonnes. Comme je le rappelais dans ma notice de Liège, l'allégorie qui représente par l'écrasement d'un géant la défaite des barbares, est tout à fait conforme aux traditions de l'art grec — il suffit de songer à la gigantomachie de Pergame. Mais on n'a peut-être pas suffisamment remarqué le fait que, sur les monuments des mystères de Mithra, si nombreux dans le nord de la Gaule, cette victoire du maître des dieux sur les monstres révoltés contre son autorité est figurée avec une intention symbolique analogue à celle qui a inspiré la composition du groupe couronnant nos colonnes (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 158).

« Mais je laisse là ces considérations, toujours sujettes à controverse, pour invoquer un argument qui me paraît décisif. Beaucoup des « colonnes au géant » sont soutenues par un socle sur lequel figurent les divinités qui président aux jours de la semaine. Or, si la semaine, espace de sept jours, est une des formes les plus anciennes de la mesure du temps — c'est simplement le quart de la lunaison ou, si l'on préfère, la durée de chacune des phases de la lune — il n'en est pas de même de l'attribution de ses sept jours aux dieux planétaires. Ce système de « chronocratories » pour employer le terme astrologique, a été déduit de l'ordre que l'astronomie ancienne, parvenue à son apogée, assigne aux planètes La série Saturne, Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, est dérivée de l'ordonnance « chaldéenne » des planètes Saturne, Jupiter,

Mars, Soleil, Vénus, Mercure et Lune en vertu d'une théorie que Dion Cassius¹ expose tout au long.

« Or, même en Orient, on n'est arrivé à classer ainsi les planètes, suivant leur distance de la terre et la durée de leurs révolutions, qu'à une époque très récente. L'ordonnance « chaldéenne » n'a été connue des Grecs que vers l'an 200 av. J.-C. et il est infiniment peu probable qu'en Babylonie elle ait été adoptée beaucoup plus tôt².

« Il s'ensuit que les dieux de la semaine, tels que nous les connaissons, sont une création de l'époque alexandrine ; comme beaucoup d'autres théories astrologiques, celle qui place la semaine sous leur patronage est née en Orient du temps des Séleucides et des Ptolémées. Ces sept dieux tutélaires du temps (Χρονόπατορες) n'ont été reconnus comme tels dans le monde latin que quand les religions orientales et les doctrines des *Chaldaei* s'y sont répandues. Il est absurde de supposer, comme on l'a fait, que les Celtes et les Germains aient pu leur attribuer auparavant ce caractère, à moins d'admettre qu'ils aient pratiqué l'astrologie avant que celle-ci fût inventée.

« Et pour revenir aux « colonnes au géant », la présence des dieux de la semaine sur le socle de ces monuments démontre clairement à mon avis qu'il ne faut pas chercher à les expliquer par de mystérieuses croyances des mythologies du nord, mais qu'ils sont comme je le disais, dans la tradition gréco-orientale, combinée peut-être avec quelques éléments celtiques ou germaniques.

« Mais, dira-t-on, pourquoi les a-t-on trouvés surtout — pas exclusivement — près de la frontière du Rhin ? Simplement, je pense, parce que ces colonnes dressées à la gloire des empereurs vainqueurs des barbares, ont été élevées principalement par les populations que menaçaient le plus directement les invasions. »

Franz CUMONT.

1) Dion Cassius, XXXVII, 19 : Si l'on place, comme le faisaient les astrologues, la première heure du premier jour (samedi) sous le patronage de Saturne, la seconde sous celui de Jupiter, la troisième sous celui de Mars et ainsi de suite, la vingt-quatrième échoit de nouveau à Mars et la première du jour suivant au Soleil qui, par suite, régira cette journée entière. De même, la première heure du troisième jour et ce jour lui-même appartiendront à la Lune, et pour une raison semblable le quatrième, cinquième, sixième et septième seront soumis respectivement à Mars, Mercure, Jupiter et Vénus. Il n'y a pas de doute que telle soit la vraie origine de la semaine astrologique, telle qu'elle s'est répandue dans l'empire romain. C'est ce qu'admet aussi Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 479 ss.

2) J'ai insisté sur ce fait dans ma *Théologie solaire*, p. 26 [472].

DÉCOUVERTES

Le reliquaire de Purushapura (Peshawar). — Les journaux anglais annoncent la surprenante découverte d'une cassette renfermant des ossements du fondateur du Bouddhisme, de Gautama Bouddha lui-même, ou tout au moins les reliques que le roi Kanishka (converti au bouddhisme vers l'an 100 de notre ère) considérait comme authentiques. La découverte n'est pas le fait du hasard, elle est due aux indications précises de M. A. Foucher, chargé de cours à la Sorbonne, dont nos lecteurs connaissent les beaux travaux d'archéologie et d'iconographie religieuse par lesquels il a suivi à la trace, dans le Gandhara, les influences de l'art grec, et dans lesquels il a serré de plus près qu'on ne l'avait fait jusqu'ici l'interprétation des représentations figurées. En s'appuyant sur les données du voyageur chinois Hieun Tsang (vii^e siècle), M. Foucher détermina sur le terrain la place où devait se trouver le stupa abritant les reliques chères au roi Kanishka. Le savant indianiste fit plus : il parvint à convaincre M. Marshall, directeur du service archéologique de l'Inde, du bien fondé de son hypothèse et le décida à entreprendre des fouilles au point fixé et signalé par deux buttes de débris à un demi mille au sud de Peshawar. La première butte cachait les ruines d'un grand temple, la seconde livra les restes d'une pagode.



A l'intérieur de cette dernière, dans une chambre funéraire en pierre au toit effondré, on découvrit une petite boîte cylindrique en bronze, haute de 18 centimètres, ornée de reliefs et sans fond. Sur le dessus est posée, comme le montre le dessin ci-contre, une figure de Bouddha assis entre deux Bodhisattvas. La partie cylindrique porte en relief, au-dessous d'une frise d'oies s'ébattant, des amours ailés qui soutiennent une guirlande. Un personnage princier est figuré comme l'est Kanishka sur ses monnaies dont un exemplaire fut trouvé avec le reliquaire. L'identification est d'autant plus légitime que les inscriptions pointillées en écriture kharoshthi livrent par deux fois le nom du roi. Le nom de l'artiste qui a établi le précieux bibelot est aussi mentionné et c'est celui d'un artiste grec : Agésilas. Le cylindre de bronze

recouvrait un reliquaire hexagonal en cristal fermé par un sceau en terre à la marque de l'éléphant, qu'on suppose être l'emblème royal du dynaste. A l'intérieur se trouvaient quelques ossements.

Un pilier d'Asoka au N.-E. de Benarès. — C'est encore au pèlerin chinois Hiuen Tsang qu'on est redevable de cette découverte. Lorsqu'il visita Benarès, vers 636 de notre ère, il vit au nord-est de la cité un des piliers d'Asoka et d'après sa description, M. Vincent A. Smith (*Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, 1909, p. 337-345) a retrouvé un fragment encore en place dans le monument dénommé *Lât Bhairo*. Indépendamment, M. F.-O. Oertel (*Indian Antiquary*, octobre 1908) était arrivé aux mêmes conclusions.

Sanctuaire lihyanite (Arabie). — Nous avons déjà signalé les résultats d'un premier voyage en Arabie accompli par les PP. Jaussen et Savignac, professeurs à l'École biblique et archéologique de Jérusalem (*RHR*, 1908, II, p. 305). Les mêmes explorateurs ont fait une nouvelle tentative, le printemps dernier, qui a amené la découverte au lieu dit *Khereibeh*, à un kilomètre au nord d'el-'Ela et à dix-huit kilomètres au sud de Hégra (Medaïn-Saleh) d'un sanctuaire qui a fourni deux statues, hautes de plus de deux mètres. Le style est nettement égyptisant. Des inscriptions voisines gravées sur des socles montrent que ce sont des statues de particuliers dressées à la suite d'un vœu. Elles sont rédigées en ce dialecte arabe, usité dans le royaume de Lihyân lequel s'est constitué d'un débris du royaume nabatéen. Un court exposé de la découverte, accompagné de la reproduction d'une des statues, a été fait par le P. Lagrange devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 457-461) et la *Revue Biblique* (octobre 1909) fournit des détails complémentaires.

Temple de source au Mont Auxois. — Le commandant Espérandieu (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1909, p. 498-506) a mis au jour sur le versant oriental du Mont Auxois les substructions d'un temple en forme d'octogone régulier de 7 m. 50 de côté. Peut-être n'est-ce que la *cella*; la suite des fouilles le montrera. On a trouvé un grand nombre d'ex-voto constitués par de minces feuilles de bronze découpées au ciseau ou travaillées au repoussé, quelquefois avec un trou destiné à les suspendre ou à les fixer sur une paroi. On y voit figurés des yeux, des seins et d'autres parties du corps. Une tête et deux pieds séparés sont également des ex-voto. Sur le socle qui supporte l'un des pieds se lit la formule : V. S. L. M. Parmi les fragments d'inscriptions, le plus intéressant est une dédicace à Apollon qui confirme, une fois de plus, le témoignage de César sur le dieu guérisseur des Gaulois. Citons encore un petit buste de bronze probablement une image d'Harpocrate ou de dieu enfant. La découverte de ce temple semble venir à l'appui d'une remarque de M. Camille Jullian sur l'origine du nom d'*Alesia* ou *Alisia*, qui serait celui d'une source.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Édouard Naville a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 512-513) un mémoire dont il a publié les conclusions dès 1907 (voir Capart, *Bulletin critique des religions de l'Égypte*, RHR, 1909, I, p. 201) et dans lequel il expose 1° que, d'après certaines trouvailles analogues en Égypte, le Deutéronome fut découvert, lors de la réfection du temple de Jérusalem sous Josias, dans les fondations remontant au temps de Salomon ; 2° que le texte était rédigé en caractères étrangers, peut-être cunéiformes. M. Théodore Reinach a objecté que ces hypothèses ne sauraient prévaloir contre les traits indéniables de modernité qui ont été relevés dans le Deutéronome.

— A plusieurs reprises, la *Revue* a entretenu ses lecteurs des papyrus araméens qui nous renseignent sur la colonie juive d'Éléphantine et mentionnent l'érection dans cette île d'un temple de Yahvé. Parmi les questions soulevées par ces précieux textes, une des plus controversées vise l'interdiction d'ériger un temple en dehors de Jérusalem. On a invoqué une autre exception, le temple d'Onias fondé en Égypte à la suite des persécutions d'Antiochus Epiphane. M. F. Staehelin dans la *Zeitschrift für Alttestam. Wissensch.*, 1908, p. 180-182, montre nettement que la comparaison n'est pas valable, les conditions tout à fait différentes, et il conclut que la Loi n'était pas connue des Juifs d'Éléphantine.

— A l'époque perse, les rites de vassalité consistaient dans l'offre de la terre et de l'eau, puis dans l'envoi d'une fille de sang royal au harem du grand roi. M. G. Radet fait une ingénieuse et très heureuse application de ce rituel dans un mémoire présenté au dernier congrès archéologique du Caire, sur *La première incorporation de l'Égypte à l'empire perse* (*Revue des Études anc.*, juill-sept. 1909). Il explique ainsi comment Xénophon peut affirmer que l'Égypte fit partie de l'empire perse dès Cyrus tandis que la plupart des historiens ne connaissent que la conquête de Cambyse. Il est vraisemblable qu'Ahmasis offrit, sur l'injonction de Cyrus, la terre et l'eau, premier acte rituel de vasselage, mais certainement il lui envoya une fille de sang royal, évitant ainsi le sort de ses alliés de Lydie et de Chaldée. Ahmasis, toutefois, usa d'un subterfuge : il expédia, à la place d'une de ses filles, une fille d'Apriès qu'il avait détrôné. La supercherie découverte fut une des raisons qui valurent à la momie d'Ahmasis d'être battue de verges sur l'ordre de Cambyse, de se voir arracher poil et cheveux, d'être piquée à coups d'aiguillon et finalement livrée aux flammes. M. Radet reconnaît justement dans ce traitement ignominieux, non un trait de folie, mais un acte de vengeance réfléchi.

Bien entendu, cette soumission de l'Égypte sous Cyrus ne fut qu'une fiction que les Perses eux-mêmes n'ont pas retenue. Les papyrus araméens d'Éléphantine (408 av. J.-C.) qui nous ont conservé la supplique de la colonie juive au gouverneur perse Bagoas, reportent la fondation du temple juif d'Éléphantine au temps des rois d'Égypte, « avant Cambyse ». Dans sa réponse, Bagoas dit : « Avant notre temps, avant le temps de Cambyse ».

— *L'Archiv für Religionswissenschaft* (t. XII, fasc. IV, 1909) contient une étude de L. Malten, *Altorthodoxe Demetersage*, où l'on essaie de distinguer la couche ancienne dans les témoignages d'origine orphique sur l'enlèvement de Coré. L'auteur ne connaissait pas, quand il a rédigé son mémoire, le travail de Vick, *Untersuchungen zum Homerischen Demeterhymnus* (1908). — T. C. Hodson, *Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam*, relève la variété des pratiques funéraires usitées dans l'Assam. Il a constaté chez les tribus Naga et Kuki (État de Manipur) que les rites funéraires dépendent moins de la situation sociale du défunt que de la manière dont la mort est survenue. Suivant les cas, le village tout entier ou simplement le clan est frappé de *genna* ou tabou. La mort d'un animal domestique entraîne un *genna* pour toute la maisonnée. L'auteur note que la mort d'un particulier affecte profondément la vie de la communauté et c'est ce qu'a montré avec force M. R. Hertz dans son étude sur *La représentation collective de la mort* paru dans l'*Année sociologique*, t. X. A la suite de M. Marett, M. Hodson ne se contente pas du concept animiste. Dans nombre de cas, la maladie ou la mort ne s'explique pas par la possession d'un esprit. Elles apparaissent alors comme la conséquence d'un péché, c'est-à-dire de la transgression, intentionnelle ou non, à la loi non écrite de la société, généralement de l'inobservance d'un tabou. Le danger que signale une telle mort pousse dans certains cas, par peur de subir le même sort et comme acte propitiatoire envers le pouvoir qui s'est manifesté, les tribus Naga à détruire la maison du décédé et à chasser ses proches dans la jungle. Certains Kuki croient que l'âme du méchant qui meurt, est attaquée par les âmes de ceux à qui il a fait du tort sa vie durant. — Sous le titre *Der Trug des Prometheus*, Ada Thomsen présente d'intéressantes réflexions sur le sacrifice alimentaire, notamment sur la répartition de l'animal sacrifié entre le dieu et les hommes. Il s'en tient à la définition de Robertson Smith, à savoir que le sacrifice est une communion de la tribu avec son dieu. A vrai dire, il élargit un peu le problème en présentant trois explications qui ont pu également jouer leur rôle. Avec Robertson Smith, il pense que primitivement le dieu recevait les éléments ou organes, sièges de la vie, comme le sang chez les Sémites, les intestins, les reins, le foie. On peut encore supposer que le dieu reçoit quelque chose de toutes les portions du sacrifice, ce qui s'accorderait aussi bien avec la théorie du sacrifice-don qu'avec celle du sacrifice-communion. Cela ne suffit pourtant pas. On doit encore considérer que le sacrifice est sacré, tabou. Fréquemment, rien ne doit être emporté du sanc-

taire (*ouk ekphora*), tout doit servir à une action sainte. On consacrera donc à la divinité ce que les hommes ne peuvent consommer : le sang sera répandu sur l'autel, les os seront brûlés, la tête sera suspendue à l'autel (d'où les bucrânes) ou à une perche. Ces pratiques sont trop primitives pour s'être développées du sacrifice-don. Elles offrent une forme moyenne, mais tout aussi ancienne, entre le sacrifice-don d'une part et le sacrifice sacrement (tel le sacrifice du chameau chez les Arabes rapporté par saint Nil) ; mais l'analogie est plus grande avec ce dernier. Le savant danois paraît ignorer l'étude sur le sacrifice de MM. Hubert et Mauss. Il ajoute quelques remarques touchant le repas sacrificiel dans les cultes chthoniens. On doit éviter de distinguer, comme on l'a fait, les sacrifices d'après les divinités et de classer les divinités d'après les sacrifices. La règle suivant laquelle, en Grèce, les sacrifices destinés aux dieux chthoniens, aux héros et aux morts n'étaient pas mangés, souffre des exceptions qui ne sont nullement tardives. L'auteur trouve qu'on a tendance, en histoire des religions, à exagérer la frayeur causée par les morts et le ton lugubre du culte des morts. Les morts ne sont pas toujours des êtres malfaisants. De même, la religion populaire des Grecs n'est pas dominée par la peur des mauvais esprits ; elle atteint son point culminant dans les fêtes joyeuses, tout comme dans l'église catholique et comme Robertson Smith l'a montré pour l'ancienne religion israélite. — Hans Haas, *Tsungmi's Yuen-zan-lun*, étudie les conceptions sur l'origine de l'homme d'après le canon du bouddhisme chinois. Tsungmi, cinquième patriarche de l'école de Hwâ-yen, était un prêtre bouddhiste chinois mort à 62 ans, en 840 ou 841 de notre ère. — Walter Otto, remarquant que les recherches récentes, notamment les admirables investigations de J. G. Frazer, ont montré l'importance des anciennes pratiques romaines au point de vue comparatif, cherche à fixer la valeur des deux termes *Religio und Superstitio*. Le premier ne recouvrait pas primitivement notre mot religion. *Religio* était l'attention, la préoccupation, le scrupule à l'égard de quelque chose d'important, de grave. Le concept est, en premier lieu, négatif : *religiosum : quod homini ita facere non liceat, ut, si il faciat, contra deorum voluntatem videatur facere* (Aelius Gallus). Mais *religio* a aussi un sens positif, c'est le culte des dieux. Dans l'ensemble il ne se rapporte ni au sentiment, ni à la connaissance, mais à la croyance. Quant à *superstitio*, il faut entendre, à l'origine, *superstitio animae*, de même que l'*ekstasis* des Grecs était l'*ekstasis psychês*, à ceci près qu'il n'est pas fait allusion à la sortie de l'âme, mais à sa montée. Dans le langage populaire, une violente émotion, une vive agitation s'expriment en disant que le souffle ou le cœur monte à la gorge, dans la bouche ou le nez. Nombreux sont les cas où *superstitio* exprime quelque chose d'assez voisin de *religio*, mais avec adjonction d'un sentiment d'effroi. — Avec le rapport de Fr. Schwally sur la religion israélite et juive (1906-1908) — où l'on notera qu'il abandonne son explication de *nefesch mét* par « âme de mort » et qu'il tient le terme *mét* pour une glose tardive, *nefesch* désignant par euphémisme un mort, — signalons encore une courte

note de W. Spiegelberg sur la représentation, en Égypte à l'époque gréco-romaine, de l'âme par un poisson.

— D'après Hésiode, Pandore laisse échapper du vase, où Zeus les avait enfermés, tous les maux dont souffrent les hommes ; elle referme le vase au moment où l'Espérance allait en sortir. M. Paul Girard (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1909, p. 423 et suiv.) reconstitue le mythe un peu différemment. D'après des témoignages anciens, le vase contenait à la fois les maux et les biens. Tandis que ceux-ci retournent au séjour des dieux, ceux-là se déversent sur le monde : seule d'entre les captifs, l'Espérance demeure. « Si Hésiode ne s'est pas nettement expliqué sur ce point, c'est qu'il expose dans ce passage l'origine du mal et reproduit d'ailleurs une légende connue de ses auditeurs, qui suppléaient aisément à son silence sur le mélange, dans le vase mystérieux, des biens et des maux. »

— Rendant compte des publications de M. Musil et à propos des peintures de Qosair 'Amra (Transjordanie) datant des derniers Omayyades ou de la première moitié du VIII^e siècle, M. Van Berchem (*Journal des Savants*, 1909, p. 370 et s.) émet de judicieuses observations sur la question si controversée des images chez les musulmans. La théologie, fondée sur le Coran et la tradition, défend sévèrement la reproduction de la figure humaine et, cependant, cette défense est enfreinte de tout temps. Si bien que quelques savants ont nié la portée de cette interdiction. « En réalité, remarque M. Van Berchem, la défense théologique est absolue, ou peu s'en faut, parce qu'elle procède d'anciennes superstitions touchant la magie et l'envoûtement. D'autre part, l'emploi des figures est général, parce qu'il n'est que le prolongement, au travers et en dépit de l'Islam, des aptitudes artistiques des peuples orientaux. Ces deux tendances primitives persistent à travers tous les déguisements de la pensée ; dans leur éternel conflit, la victoire reste tantôt à l'une, tantôt à l'autre, suivant les circonstances. Vouloir les concilier théoriquement, c'est faire œuvre de philosophe ; l'histoire doit se borner à les étudier. »

— Au XVIII^e siècle apparut un évangile de Barnabé traduit en espagnol d'un texte italien. La bibliothèque de Vienne possède un manuscrit italien renfermant cet écrit ; il vient d'être publié avec traduction anglaise sous le titre *The Gospel of Barnabas*, Edited and translated from the Italian ms. in the imperial library at Vienna by Lonsdale and Laura Ragg (Oxford, Clarendon Press). Les éditeurs n'ont pas eu de peine à reconnaître qu'ils étaient en présence d'une falsification dont l'auteur est vraisemblablement un renégat chrétien encore assez mal instruit dans la doctrine musulmane. Il fait exprimer à Jésus des pensées tirées du Coran, mais la description de l'enfer est inspirée de Dante. Si l'on arrivait à déterminer la date de composition de ce pseudo-évangile, on pourrait peut-être en déduire quelques considérations intéressantes sur les rapports entre l'Islam et le Christianisme.

R. D.

— Les *Analecta Bollandiana* (15 juillet 1909) signalent d'après un article de Dom G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, un curieux exemple de *trajet* hagiologique. — Dans son article « Dom M. aborde la question de sainte Marie-Madeleine et de sainte Marthe, pour laquelle il n'avait pu obtenir jadis le moindre rayon de lumière. Il ne prétend nullement être arrivé à la pleine clarté ; mais les faits extrêmement curieux sur lesquels il attire l'attention pourraient bien indiquer la voie à suivre pour résoudre le problème. On sait qu'il a existé en Gaule, du v^e au viii^e siècle, des colonies d'Orientaux nombreuses et influentes, et qu'elles y apportèrent avec elles le culte de leurs saints favoris. Or, il existe un groupe de cinq religieuses, Thècle, Marianne, Marthe, Marie et Enneim, martyrisées dans l'Adiabène en 347, sous le règne du roi de Perse Sapor II, et, chose remarquable, ces noms de saintes se retrouvent tous, même les moins communs d'entre eux, le long de la voie romaine qui menait des bouches du Rhône au pays des Arvernes. D'autres saints, dont on retrouve les homonymes parmi les martyrs persans, se rencontrent encore sur ce trajet. « Je n'attache pas plus d'importance que de droit », dit sagement Dom G. M., « à cette curieuse série de coïncidences ». Mais elles valaient la peine d'être signalées ».

— Notre collaborateur M. Jean Capart, qui est conservateur des antiquités égyptiennes du Musée du Cinquantenaire, décrit, dans le *XX^e Siècle*, de Bruxelles, les antiquités égyptiennes de la collection du roi des Belges. Voici en quels termes M. Capart raconte la création de cette collection dont on a annoncé récemment la vente :

« Au cours de son voyage en Orient en 1862-1863, S. M. Léopold II, alors duc de Brabant, reçut du Khédive Saïd Pacha une série d'antiquités égyptiennes. C'était alors l'habitude d'offrir des cadeaux de l'espèce aux princes visitant l'Égypte. Les antiquités égyptiennes ainsi attribuées au futur roi des Belges consistaient en cercueils de momies, statues de rois et de divinités, fragments de sculpture, sans parler de toute une série de petits objets de moindre importance. A leur arrivée à Bruxelles, on déposa les pièces les plus lourdes dans les écuries de la place du Trône, les autres au palais même. Leur existence resta ignorée du monde scientifique jusqu'en 1875 ; un égyptologue américain, Willons, réussit à les voir et les signala à son collègue et ami, le professeur Eisenlohr de Heidelberg. Ce ne fut néanmoins qu'en 1889 que ce dernier put les examiner à loisir et leur consacra une notice détaillée dans les *Annales* de la Société d'archéologie de Londres. Depuis lors, quelques pièces particulièrement rares furent citées dans plusieurs travaux scientifiques... M. Franz Cumont a été autorisé il y a quelques années à publier une stèle de soldat romain, provenant d'Alexandrie et qui est un monument dont seul le musée d'Alexandrie peut se vanter de posséder le pendant ».

Nous retenons de la savante description que donne M. Capart, quelques-uns des passages les plus utiles à nos études.

• Au pied du grand escalier d'honneur, tous ceux qui fréquentèrent le palais se souviennent d'avoir entrevu au passage deux grandes statues en granit noir représentant une déesse à tête de lion. C'est la déesse Sekhmet, dont les images multiples avaient été consacrées par le roi Aménophis III dans un temple à Thèbes. Toutes les grandes collections d'Europe se vantent d'en posséder les exemplaires, provenant du sanctuaire thébain, où quelques-uns encore restent aujourd'hui, spécimens jalousement conservés. L'une des statues du palais a été usurpée par le roi Sheshong, le Sésac de la Bible, qui effaça les inscriptions de son lointain prédécesseur Aménophis III et les remplaça par les siennes.

« Un scribe royal du Trésor, Ioupa, a été le propriétaire d'un gigantesque sarcophage en granit rouge. Sur le couvercle, le défunt est étendu, vêtu d'une robe soigneusement plissée, la tête couverte d'une perruque compliquée et serrant dans ses mains deux amulettes qui doivent évidemment lui procurer bon accueil dans l'autre monde. Je ne sais ce qui valut à Ioupa un destin spécial, mais il est sûr qu'on lui a confectionné un cercueil si peu ordinaire que ce n'est qu'au Louvre ou à Turin qu'on pourrait trouver des pièces comparables à celle-ci.

« Un merveilleux fragment de relief, travaillé avec une délicatesse inusitée, nous conserve les traits d'un intendant du fameux Temple de Ramsès II à Thèbes, connu sous le nom de Ramesseum. C'est un des meilleurs morceaux que l'on puisse citer de l'art du bas-relief du Nouvel Empire et il n'est pas exagéré de dire qu'il méritait de figurer dans toutes les histoires de l'art égyptien.

« Un roi, Masahirta, connu seulement par deux ou trois monuments, est représenté dans les collections royales par une grande statue d'un type étrange. Imaginez un trône colossal sur lequel siège un roi qui, à partir de la poitrine, se change en un faucon, l'oiseau sacré de la royauté égyptienne. Les ailes, qui descendent sur le dos, enveloppent le corps du roi d'un vaste manteau d'allure fantastique. Aucun musée ni d'Europe, ni d'Égypte, ne connaît une pièce de ce type. »

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

SARAPIS

Les lecteurs de la *Revue* n'ont certainement pas oublié le substantiel et lucide mémoire où M. Bouché-Leclercq étudiait, il y a sept ans, *La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis*¹. L'historien des Lagides opposait avec clarté les deux systèmes autour desquels se comptent ceux qui ont traité du Sarapis d'Alexandrie : la théorie de l'origine égyptienne qui identifie Sarapis avec Oserapis ou Oserapis, l'Apis mort de Memphis; d'autre part, les diverses hypothèses qui font de Sarapis un dieu étranger à l'ancienne Égypte, importé au début de la domination ptolémaïque.

On pouvait croire, après la démonstration de Bouché-Leclercq, que la thèse égyptienne qui, vers la fin du XIX^e siècle, semblait avoir rallié la majorité des critiques avait désormais cause gagnée. Il n'en a rien été. La littérature relative à Sarapis, particulièrement riche en ces dernières années, indique au contraire un retour à l'idée qu'Alexandrie a reçu de l'Asie grecque ou sémitique le culte ou du moins le nom d'un dieu qu'une assimilation tendancieuse ou spontanée a rapproché d'Oserapis.

Wilcken² a cherché à prouver que l'étymologie égyptienne qu'on a donnée du nom de Sarapis est fausse. Son argumentation a paru convaincante à des linguistes, helléniste comme Mayser³, ou égyptologue comme Spiegelberg⁴, et des historiens comme Kaerst⁵ et W. Otto⁶.

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1902, XLVI, pp. 1-30.

2) *Archiv f. Papyrusf.*, t. III, p. 249; cf. IV, pp. 287 et 247; V, p. 229.

3) Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri* (1906) p. 95.

4) Spiegelberg, *Ägyptisches Sprachgut in den... aramäischen Urkunden der Persezeit* (ap. *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet*), (1906), p. 163.

5) Kaerst, *Geschichte des hell. Zeitalters*, t. II, 1 (1909), p. 266.

6) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenist. Ägypten*, I (1905), p. 406

Gruppe¹ et Kaerst², à la suite de Dieterich³, ont tenté de réhabiliter le récit (Tacite-Plutarque) qui fait venir Sarapis de Sinope.

Lehmann⁴ a défendu à nouveau l'hypothèse déjà antérieurement exposée par lui de l'origine babylonienne.

Preuschen⁵ a réédité, dans une réimpression de son essai sur le Monachisme et le culte de Sarapis, l'affirmation d'un emprunt à « l'Orient », c'est-à-dire à l'Asie sémitique.

Dans l'autre camp, on ne trouve guère à citer, à côté de Bouché-Leclercq qui a vigoureusement défendu dans l'*Histoire des Lagides*⁶ ses positions antérieures que les noms d'Erman⁷, de Budge⁸, de Beloch⁹ et de Lafaye¹⁰.

Il n'est pas inutile de reprendre l'examen d'un problème dont les controverses récentes n'ont guère contribué à dissiper les obscurités.

I. — SARAPIS ET OSERAPIS.

La pierre angulaire de la théorie égyptienne est l'équation (due à Champollion) $\Sigma\rho\tilde{\alpha}\pi\iota\varsigma^{11} = \text{'}\text{O}\sigma\rho\tilde{\alpha}\pi\iota\varsigma$, ce dernier nom repré-

et II (1908), p. 215. Avant d'adhérer à la théorie de Wilcken (à laquelle il apporte d'ailleurs d'importantes réserves), Otto avait affirmé le caractère purement égyptien de Sarapis (*ib.*, I, 11 et suiv.).

1) Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte* (1906), p. 1578, n. 3, et *Jahresbericht Bursian-Kroll*, 1908 (*Supplementb.*), 137, p. 613.

2) Kaerst, *l. c.*, p. 267 et suiv.

3) Dieterich, *Verhandl. der 44 Versamml. deutschen Philol. u. Schulm. in Dresden*, 1897, p. 31 et suiv.

4) Lehmann, *Klio*, IV (1904), p. 396.

5) Preuschen, *Mönchtum u. Sarapiskult*, 2. Ausgabe (1903), p. 38 et suiv.

6) Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. IV (1907), pp. 303-05.


7) Erman, *Ägypt. Religion* (1905), p. 216.

8) Budge, *The Gods of the Egyptians* (1904), II, pp. 195 et suiv.

9) Beloch, *Griech. Geschichte*, III, 1, pp. 446 et suiv.

10) Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités*, IV, II, c. 1249 s. v. *Serapis*.

11) $\Sigma\rho\tilde{\alpha}\pi\iota\varsigma$ est la seule forme assurée pour la période ptolémaïque et sa relation avec $\Sigma\rho\tilde{\alpha}\pi\iota\varsigma$ qui prédomine à l'époque impériale reste très controversée (cf. la bibliographie dans Mayser, *Grammatik*, p. 56). Mayser (*ib.* et p. 142, n. 2), est d'accord avec Wilcken pour voir dans $\Sigma\rho\tilde{\alpha}\pi\iota\varsigma$ une forme secondaire. Si la thèse de l'origine égyptienne du nom est exacte, on concédera au contraire à

sentant la transcription régulière de l'égyptien  Wsr-H'p (ou 'wsr¹-H'p).

Wilcken a contesté cette identité. L'o initial d'Osiris, remarque-t-il, ne tombe jamais dans les noms composés avec le nom du dieu, 'Oσoρoῥῆρις ou 'Oσoρoυῥῆρις, 'Oσoρμνευῖς, etc.

La constatation de Wilcken ne légitime en aucune manière sa conclusion. *Sarapis* n'est pas, il faut évidemment le concéder, un mot qui puisse être placé sur la même ligne qu'*Oserapis*, *Osarapis*², *Osorapis* qui représentent des calques mécaniques de la prononciation égyptienne de Wsr-H'p, de tout point comparables à *Osoronnophris*, ou *Osoromneuis*; ce n'est pas une reproduction rigoureusement exacte du prototype. Mais il suit de là non que *Sarapis* ne puisse pas provenir de Wsr-H'p, mais que le mot n'est pas le produit du simple jeu des règles de transcription. La chute de l'initiale est sans doute abnorme au point de vue strictement phonétique; mais la sémantique en rend aisément compte. 'Oσa(ε)ρᾱπις a dû être décomposé en δ Σa(ε)ρᾱπις par l'étymologie populaire attaquant un vocable d'aspect barbare³. Le phénomène pour être rare n'est pas sans exemple: il semble affecter dans quelques cas le nom même d'Osiris (Σίριον = 'Oσίριον; Πετσῖρις = Πετσῖρις⁴). Par une assez curieuse coïncidence, l'histoire du

Σεράπις symétrique à 'Oσεράπις comme Σαράπις à 'Oσαράπις des titres équivalents à ceux de l'autre forme: l'α et l'ε représentent des manières différentes de rendre une voyelle égyptienne au timbre trouble. L'éclipse de cet ancien Σεράπις s'explique sans difficulté: l'existence de la forme Σαράπις a secondé un mouvement de passage de l'ε à l'α qui s'est produit dans des conditions exactement comparables (cf. sur θαραπεύειν, — πευτής, Tharapon, pour θαραπεύειν etc., la note de Schulze, *Zeitsch. f. vergl. Sprachforsch.*, XLII, p. 206). Nous sommes hors d'état de décider si le Σεράπις qui apparaît à partir du second siècle (dans les noms propres) se rattache directement à la forme qu'il faut postuler pour le quatrième.

1) Sur la lecture du nom indigène d'Osiris, cf. Spiegelberg, *l. c.*

2) *Osarapis* apparaît seulement dans les composés, d'ailleurs tardivement attestés, Πετοσαράπις, Ταυσαράπις, etc.

3) Hypothèse de Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, IV, p. 205, à tort écartée par Kaerst, *l. c.*, p. 266, n. 3.

4) *Pap. Amherst*, II, n° 146; *BGU*, 771⁴. Ces formes (notées par W. Schmidt,

nom de la grande divinité alexandrine fait ainsi pendant à celle du mot Ἀλεξανδρεία qui a donné en arabe *Iskanderiya* par ablation de la première syllabe identifiée à l'article *al*.

Σαρᾶπις s'explique donc par l'hellénisation d'Oserapis; c'est la désignation caractéristique du dieu memphite adopté par la civilisation alexandrine, et naturalisé grec. Le mot a eu au milieu du groupe nouveau qui l'a accueilli une histoire indépendante : c'est pourquoi les Grecs d'Égypte ont créé les noms propres *Sarapion*, *Sarapodore*, *Sarapammon*, dérivés de *Sarapis*, pendant que les indigènes continuaient à employer les formes Ψενοσορᾶπις, Σενοσορᾶπις, Πετευσορᾶπις, Ηλαυσορᾶπις, régulièrement composées avec l'ancien nom. L'existence de deux séries distinctes de noms théophores forme linguistiquement parallèle à la double série des représentations figurées d'Oserapis-Sarapis.

Il n'est pas possible de fixer avec une précision entière la date du passage de la forme purement égyptienne à la forme hellénistique. La Grecque Artémisia, vers l'an 300¹ emploie *Oserapis* pour le dieu, Ποσερᾶπι (transcription de deux mots égyptiens qui signifient « temple d'Oserapis ») au lieu de Σαραπιεῖον pour le sanctuaire memphite. Le document ne saurait être daté à quelques années près, et ne prouve pas que la forme hellénisée n'existait pas au moment où Artémisia dénonçait au dieu un mari volage. Cette femme vivait dans un cercle placé sous l'influence directe des fidèles indigènes de l'Osiris-Apis, et ses imprécations sont coulées exactement dans le moule des *devotiones* égyptiennes.

Berl. Phil. Wochensch., 1903, c. 1525) sont il est vrai de basse époque : le pap. Amherst est du ^{ve} siècle de l'ère chrétienne ; mais l'équivalence Siris-Osiris s'observe peut-être déjà chez Pline et Denys le Périégète qui donnent *Siris* pour le nom « éthiopien » du Nil, cf. *de Iside*, xxxii : παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὀσίριν.

1) Le papyrus d'Artemisia est placé à la fin du ^{iv}e siècle par Wilcken, *Archiv*, t. V, p. 229. Le document ne peut être en tout cas sensiblement postérieur à 300 ; cf. Jacob, *Tracé de la plus ancienne écriture onciale* dans *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Sect. Hist. et Phil.*, 1906, p. 26.

Aucun des exemples connus de Σαρᾱπίς ne peut être considéré comme appartenant incontestablement au iv^e siècle. Il y a pourtant apparence que le mot a existé dès le début de la domination de Ptolémée Sôter¹; il a dû apparaître d'abord parmi les Hellènes résidant ou de passage à Memphis et il n'est pas impossible que ce soient les compagnons d'Alexandre, subissant pendant leur séjour historique auprès du Sarapéion l'influence du grand culte local, qui aient créé ou du moins propagé le nouveau nom.

*
..

Kaerst tire un autre argument contre l'identité de Sarapis avec l'Osiris-Apis du fait qu'antérieurement aux Lagides ce dernier dieu n'occupait pas dans la religion égyptienne une place assez éminente pour que la politique religieuse du premier Ptolémée ait pu reconnaître en lui le représentant le plus qualifié du Panthéon indigène². — Il est certain qu'Oserapis était une figure relativement récente de la hiérarchie divine et qu'aucun système théologique connu ne le met au premier plan; mais, c'est la religion vivante qu'il faut considérer pour apprécier exactement le degré de popularité dont l'Apis mort a bénéficié dans l'Égypte du iv^e siècle, et la mesure de l'impression qu'il a pu faire sur les fondateurs du culte alexandrin. C'est naturellement Memphis, plutôt que Thèbes, Abydos, l'Oasis d'Ammon, perdues au fond de la Haute-Egypte ou du désert libyen, et qu'Héliopolis plus proche mais profondément déchue, qui s'imposait aux Grecs comme centre et foyer religieux de la vallée du Nil³. Or il est hors de doute qu'à Memphis, Oserapis était devenu la divinité principale et que son culte, simple dépendance à l'origine de

1) Cf. ce qui sera dit plus loin des textes relatifs au Sarapis babylonien.

2) Kaerst, *l. c.*, II, p. 266. V. Otto, de même, croit qu'Oserapis est une divinité sans doute considérée, mais en somme de second ordre (*l. c.*, II, p. 268).

3) Bouché-Leclercq, *Revue*, t. XLVI, p. 11.

celui du vieux dieu local Ptah-Hephaistos tendait à reléguer celui-ci dans l'ombre et à ne lui laisser que les apparences de la prééminence. Nous le savons par la vaste collection des inscriptions du sanctuaire de Sakkara, et mieux encore par le témoignage de textes sémitiques et grecs significatifs en dépit de leur petit nombre. Les monuments araméens ne mentionnent que trois dieux égyptiens, et Osiri-Hapi¹ est du nombre avec Osiris et Isis. L'unique inscription minéenne d'Égypte est gravée sur le sarcophage d'un Yéménite dévot à Othir-Hapi jusque dans la mort². Le papyrus d'Artémisia, déjà signalé plus haut, montre que les couches de la population grecque qui vivaient le plus près de la masse indigène ont également, entre tous les cultes memphites, adopté celui de l'Apis mort.

La *devotio* égyptienne qu'Artémisia a formulée dans le dialecte d'Ionie est particulièrement significative. Elle enseigne que l'hypothèse de l'origine memphite du dieu alexandrin est de toutes parts la moins onéreuse et la plus facile. Si Sarapis est Oserapis, point n'est besoin de supposer à la fondation du nouveau Sérapéum le caractère d'une création artificielle; en réalisant cette chose neuve et qui reste considérable — l'élévation d'un dieu barbare à la dignité de divinité officielle d'un État hellénique, — Ptolémée n'a fait que suivre et que consacrer le mouvement spontané des colons grecs de la région memphite.

II. — LES TÉMOIGNAGES ÉGYPTIENS.

On a pu refuser de considérer comme preuves suffisantes de l'identité du dieu alexandrin avec le dieu memphite l'emploi

1) אִסְרִי-חַפִּי CISAr. I, 123. Les papyrus d'Éléphantine n'entrent pas naturellement en ligne de compte.

2) Publiée en dernier lieu par H. Derenbourg, *Nouveau Mémoire sur l'épigraphie minéenne d'Égypte* (ap. *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Sect. Sc. Relig.* 1895), qui ne dispense pas de recourir aux travaux antérieurs (bibl.

indifférent des formes *Sarapis* et *Oserapis* dans le même dossier de papyrus¹, ou la correspondance dans les bilingues égypto-grecques de Σαρᾶπις et de Wsr-H'p²; les équivalences ainsi établies pouvaient en somme ne démontrer que l'adhésion de leurs auteurs à la doctrine vraie ou fausse qui assimilait les deux noms. Cette fin de non-recevoir ne saurait être opposée aux documents hiéroglyphiques, qui nous apportent le témoignage des personnages le plus directement intéressés et les plus compétents en la matière, les grands-prêtres de Sarapis eux-mêmes.

Depuis la publication et l'étude par Birch, Krall, Brugsch et Revillout de l'inappréciable série des monuments de la dynastie pontificale de Memphis³, on savait que plusieurs des membres de la puissante famille qui occupa, pendant toute la durée de la domination ptolémaïque, les plus hautes dignités du sacerdoce égyptien, mentionnaient dans l'énumération de leurs charges des titres qui les mettaient en rapport avec le Wsr-H'p de *Rakoti*; Pserenptah III, le neuvième grand-prêtre de la lignée, contemporain de la grande Cléopâtre fut scribe de Wsr-H'p, l'Osiris de *Rakoti*⁴, chef du secret à *Rakoti*⁵. Son lointain ancêtre Nes-Kdi, avait déjà, deux siècles avant lui, revêtu cette dernière dignité⁶. Les relations spéciales de Pserenptah avec *Rakoti* résultent de ce qu'il a fait enterrer sa femme dans ce lieu où sans doute il avait sa résidence⁷, et que son proscynème funéraire, comme celui de sa compagne, est adressé à l'Osiris seigneur de la nécropole

ib., pp. 7-8), notamment à Halévy, *Revue sémitique*, t. II, pp. 93-95 et 179-183 et D. H. Müller, *Wiener Zeitsch.*, VIII, pp. 1-10 et 161-166.

1) Dans les papiers des Jumelles attachées au sanctuaire de Memphis, *Oserapis* (*Pap. Louvre*, XXII, 3) alterne avec *Sarapis* (*ib.*, XXIX, 22, etc.).

2) Cf. les bilingues gréco-hiéroglyphique et gréco-démotique publiées par Maspero, *Recueil*, t. VII, p. 40 et Brugsch, *Thesaurus*, V, p. 917.

3) V. les références dans W. Otto, *l. c.*, I, pp. 204 et suiv.

4) Brugsch, *Thesaurus*, t. V, p. 931 (l. 3 trad. de Brugsch, *ib.*, p. viii).

5) *ib.*, p. 941, l. 4, et p. 925, l. 14.

6) *ib.*, p. 909, l. 3 (trad. *ib.*, p. 909).

7) *ib.*, p. 925, l. 14.

, occidentale, le grand dieu à Rakoti, le H'p-Wsr infernal, « roi des dieux, seigneur de l'éternité » et à ses parèdres, parmi lesquels « Horus, sauveur de son père à Rakoti »¹. L'intelligence de ces textes a été compromise par une inspiration des plus malheureuses du grand égyptologue qui a apporté la principale contribution à leur interprétation. Brugsch n'ayant pas discerné en « Rakoti » le nom bien connu d'Alexandrie (et particulièrement du quartier où s'élevait le temple de Sarapis), et dans son Oserapis le dieu du Sarapeion, a proposé de voir dans le premier terme la désignation d'une localité voisine de Memphis ou d'une subdivision de la nécropole de cette ville².

Il serait superflu de s'arrêter à la réfutation de cette hypothèse arbitraire. C'est bien le temple alexandrin de Sarapis qui était placé sous l'autorité des grands-prêtres égyptiens de Memphis. La certitude en est donnée par la pièce capitale qu'ont révélée les fouilles opérées par Breccia, en 1905-6, sur l'emplacement même du Sérapéum.

Breccia a mis au jour³ deux exemplaires d'une statue qui d'après l'inscription hiéroglyphique gravée sur l'un et l'autre⁴ représente Pserenptah, fils d'Harmahî, fils d'Anemho. Ces noms ne sont pas nouveaux. Le grand-père, le père et le fils occupent les troisième, quatrième et cinquième rangs sur la liste des grands-prêtres⁵; 'Anemho, fils du Nes-Kdi déjà cité, étant mort en 218, Pserenptah (I) a dû exercer le sacerdoce pendant la première moitié du second siècle.

Après avoir énoncé les fonctions qui le rattachent aux

1) *Ib.*, p. 918, l. 1 et 941, l. 1.

2) Brugsch, *Dict. géogr., Suppl.*, p. 1107 et *Thesaurus*, t. V, p. VIII. Brugsch a été suivi par Bergmann, *Recueil*, t. VII, p. 191.

3) Breccia, *Premier Rapport*, dans *Annales du Service des Antiq. Égypt.*, t. VIII, 1907, pp. 64 et suiv.

4) Les deux copies sont publiées, *ib.*, p. 65, d'après la transcription et avec une traduction de Maspero.

5) Cf. le tableau généalogique donné par W. Otto, *l. c.*, I, p. 206. L'identité de Pserenptah, soupçonnée par Maspero, a été nettement reconnue par Spiegelberg, *Recueil*, t. XXX, p. 150.

cultes de Memphis, Pšerenptah détaille sa titulature alexandrine. Il est « chef du secret... du temple de Wsr-II'p de Rakoti et de la maison funéraire d'Anubis sur sa montagne, chef du secret du ciel, de la terre et de l'enfer, connaissant le secret, voyant le secret de¹.....,.... la [nécropole²] de Rakoti ».

Rapprochée des monuments antérieurement révélés la stèle de Pšerenptah nous montre donc que, de Philadelphie à Cléopâtre, le sacerdote égyptien a été installé à Rhakôtis dans la personne de ses plus hauts dignitaires, les grands-prêtres du Ptah et de l'Apis memphites. Les dévots indigènes qui entraient au temple d'Alexandrie y trouvaient donc des « chefs du secret » de la plus pure race sacerdotale, placés à la tête d'une hiérarchie de type nettement égyptien³. Égyptienne était la liturgie⁴; égyptien l'aspect du sanctuaire avec ses obélisques⁵, ses images d'Apis⁶, ses statues de prêtres dont la robe est ornée de la représentation du bœuf sacré⁷. Quand ils reconnaissaient en Sarapis leur Wsr-II'p, les Égyptiens n'étaient donc pas les dupes d'une similitude de noms artificiellement exploitée; le culte memphite a été importé à Rhakôtis tout entier.

Le dieu memphite a-t-il, cependant — c'est le dernier refuge de la théorie anti-égyptienne, — été contaminé par une figure (homonyme ou non) prise à un Panthéon étranger? L'hypothèse aurait contre elle, tout d'abord, ce fait qu'aucune trace d'un élément hétérogène n'est perceptible dans le culte de Sarapis, qu'on le considère à Alexandrie même où tout ce qui n'est pas memphite s'explique aisément

1) Lacune d'une douzaine de caractères.

2) D'après une restitution invérifiable, mais séduisante, de Maspero.

3) Voir, sur le personnel du culte de Sarapis à Alexandrie et dans le monde gréco-romain, W. Otto, *l. c.*, I, pp. 113-115.

4) Porphyre, *De Abstinencia* (p. 242, l. 10 Nauck).

5) Pseudo-Callisthène, I, xxxiii; Aphthonios, II, 49.

6) *Bull. Soc. archéol. Alexandrie*, 1899, p. 37.

7) *Ann. Serv. Ant. ég.*, t. VIII, p. 67, fig. 1.

par les influences helléniques locales, ou dans les plus vieilles succursales du temple de Rhakôtis, comme celui de Priène. Dès la fin du III^e siècle¹, Sarapis y apparaît avec un entourage tout égyptien (Isis, Anubis, Apis) au centre d'une organisation où se retrouve (l. 29) l'institution la plus caractéristique du sanctuaire memphite (κατεχόμενοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ = κάτοχοι) et à laquelle appartient (l. 21), à titre sans doute de sacrificateur expert, un Égyptien natif. L'idée ne trouve aucun appui dans ce que la littérature grecque sait ou croit savoir de Sarapis.

III. — LA TRADITION GRECQUE.

La littérature grecque et latine manifeste au sujet de la patrie de Sarâpis la plus parfaite unanimité. Depuis Archémaque d'Eubée qui, vers 250, assimilait le couple Sarapis-Isis au couple Pluton-Perséphone² jusqu'aux contemporains des Antonins, Aelius Aristide qui remet aux prêtres et aux sages égyptiens le soin d'expliquer la nature mystérieuse du dieu³, Pausanias qui fait du Sérapéum alexandrin une succursale du sanctuaire memphite⁴, les écrivains les plus divers reconnaissent facilement le caractère foncièrement égyptien et pré-hellénique du dieu officiellement adopté par Ptolémée Sôter. Nous rangeons suivant l'ordre approximativement chronologique les plus notables de nos informateurs.

On lisait dans Phylarque, suivant Plutarque, que « Diony-

1) Hiller von Gärtringen, *Inscripfen von Priene*, n° 195. (Sur la date de l'introduction à Priène du culte des divinités égyptiennes, sans doute postérieure de peu d'années au milieu du III^e siècle, v. Schrader, dans Wiegand-Schrader, *Priene*, p. 170). Wilcken, *Archiv f. Papyrusf.*, IV, 207, cherche en vain à affaiblir la valeur probante de ce document.

2) Plutarque, *De Iside*, xxvii. Héraclide Pontique aurait, d'après le contexte, soutenu une opinion analogue à celle d'Archémaque en disant que le χρηστήριον ἐν Κανώῳ relevait du culte de Pluton. Cette citation (invoquée par Plew, *De Sarapide*, p. 9 et Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1578, n. 4) ne sort certainement pas d'une œuvre authentique de l'élève de Platon (cf. Voss, *De Heraclidis vita et scriptis*, pp. 91-92); le vrai Héraclide n'a pu connaître le sanctuaire de Canope.

3) Aristide, éd. Jebb, t. II, p. 51.

4) Pausanias, I, xviii, 4.

sos, venant de l'Inde, amena le premier en Égypte deux bœufs dont l'un s'appelait Apis et l'autre Osiris ; mais que Sarapis est le nom de celui qui ordonne l'univers, d'après le verbe *sairein* qui, suivant quelques-uns, a le sens d'embellir, ordonner¹ ». L'auteur du *De Iside* a beau jeu à qualifier de stupide (ἄτοπα γὰρ ταῦτα) ce tissu d'allégations décousues, mais l'absurdité provient peut-être seulement de ce que la citation mise à la portée de Plutarque par sa source (Apion?) était inexacte ou du moins incomplète. L'extrait de Plutarque comprend deux propositions : la première reproduit le sentiment d'un disciple d'Evhémère ou d'Hécatée de Téos, mettant Osiris en connexion avec Dionysos, et expliquant la divinisation de celui-ci par le bienfait dont l'Égypte lui est redevable ; l'autre manifeste une croyance d'inspiration stoïcienne en Sarapis, puissance suprême qui maintient l'harmonie du monde. Ne cherchons pas à décider quelle a été l'attitude de Phylarque à l'égard de deux doctrines difficilement conciliables et qui lui sont sans doute antérieures l'une et l'autre. Constatons seulement que, dès le cours du III^e siècle, l'analyse du nom de Sarapis en *Osiris* + *Apis* servait de point de départ à un conte evhémériste.

Le même rapprochement de Sarapis avec les deux dieux égyptiens est à la base de la théorie de Mnaséas de Patras, τῷ Ἐπάφῳ προστεθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Οσίριν καὶ τὸν Σαρᾶπιν². Épaphos, qui est dit par ailleurs mari de Memphis ou fondateur de Memphis³ représente ici Apis. Mnaséas se conforme sur ce point à une tradition savante qui remonte à Hérodote⁴. Mais la synonymie qu'il établit entre *Dionysos*, *Osiris* et *Sarapis* répond à une conception populaire : elle est impliquée par les équivalences onomastiques de la bilingue gréco-phénicienne de Malte⁵.

1) Plutarque, *De Iside*, xxix.

2) Plutarque, *ib.*, xxxvii.

3) V. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 168.

4) Hérodote, II, 38 et III, 27.

5) *CIS ph.*, I, 122. C'est à tort qu'on a voulu tirer un indice chronologique de la confusion complète d'Osiris avec Sarapis indiquée par la correspondance

Suivant Nymphodore¹, le taureau Apis étant mort et ayant été embaumé, on mit son cadavre dans un cercueil (*soros*) qui fut placé dans le temple du dieu qu'on adorait; de là vient qu'on l'appelle Soroapis, par contraction Sarapis. Nymphodore gâte par une inepte étymologie grecque la notion exacte de l'identité de Sarapis avec l'Apis mort.

Au second siècle, Aristippe² identifiant (*Histoire d'Arcadie*) Apis avec le personnage homonyme qui fut second successeur d'Inachos sur le trône d'Argos, raconte que c'est ce roi qui fonda Memphis, reçut le nom de Sarapis et fut adoré par les Égyptiens.

D'après le Pseudo-Callisthène³, qui remonte certainement ici à un original d'époque ptolémaïque, le sanctuaire de Sarapis qu'Alexandre trouva sur l'emplacement de la future Alexandrie avait été fondé par Sesonkhôsis. — Athénodore de Tarse⁴ qui florissait à la fin de la République romaine, fait honneur à Sésôstris de la commande de la statue du dieu (Sésôstris et Sesonkhôsis sont désignations à peu près synonymiques du conquérant égyptien légendaire). Clément d'Alexandrie soupçonne Athénodore de s'être écarté de l'opinion commune (représentée par la légende sinopique) dans le but de « vieillir Sarapis ». La comparaison d'Athéno-

¹ *Osiršamar* et *Sarapiôn*; ce n'est pas à partir de Philométor, mais dès l'époque de l'institution du culte alexandrin (qu'on songe à l'association de Sarapis et d'Isis dans l'inscription d'Arsinoé à Halicarnasse, *OGIS*, n° 16) que cette confusion était réalisée.

1) Clément d'Alex., *Stromat.*, I, XXI, § 106 = *FHG*, II, p. 80, fr. 20. La date de Nymphodore (d'Amphipolis ?), auteur de *Nomima Barbarika* est fort incertaine; il serait, d'après le fr. 17 de Müller, antérieur à Apollonius de Rhodes; mais ce témoignage est récusé avec raison par Susemihl, I, p. 476, n. 75. Müller s'est appuyé d'autre part sur le texte relatif à Sarapis pour fixer la date de l'écrivain sous Ptolémée II; l'argument est sans valeur.

2) Clément d'Alex., *Strom.*, I, XXI, § 106 = *FHG*, III, p. 327, fr. 1. Le texte transmis doit être altéré; l'Aristeas qui est abruptement introduit comme l'auteur de la seconde moitié de la phrase, sans que soit indiqué le titre de son ouvrage, me paraît devoir l'existence à une erreur de scribe; je corrige 'Αριστέας; en 'Αριστιππος.

3) Pseudo-Callisthène, I, XXXIII.

4) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 48.

dore avec Pseudo-Callisthène et Aristippe indique que le premier est en accord avec une doctrine accréditée quand il fait remonter les origines du culte de Sarapis au plus lointain de l'histoire fabuleuse d'Égypte. Clément ne sait pas que, au moment même où il écrit, l'apologétique chrétienne s'empare d'une thèse qui aboutit, tout comme le récit d'Athénodore, à ἀρχαίζειν τὸν Σαρᾶπιν : le Pseudo-Méliton et Tertullien reportent Sarapis à l'époque des patriarches en l'identifiant à Joseph fils de Jacob¹.

C'est dans une antiquité presque aussi fabuleuse que celle des Sésôstris ou Sésonkhôsis, des rois d'Argos ou des patriarches que nous transporte Apion quand il assure 'qu'il existe encore de son temps, au « Labyrinthe d'Égypte »² une image colossale de Sarapis, toute en émeraude, haute de neuf coudées; ou qu'il dit de la statue de Memnon³

1) Cureton, *Spicilegium*, p. 24 = Otto, *Corp. Apol.*, IX, p. 416. — Tertullien, *Nat.*, II, 8. Nous avons montré ici même (*Revue de l'Hist. des Relig.*, 1899, t. XL, p. 371), que l'apologétique des chrétiens est héritière, sur ce point comme sur bon nombre d'autres, de celle des Juifs. Un docteur du Talmud, R. Juda b. Ilai, qui vivait à Tibériade à l'époque des Antonins, remarque, à propos de l'interdiction du port des cachets à représentations mythologiques, que Joseph n'est autre que Sarapis, le fils de Jacob ayant été prince (*sar*) et ayant contenté (*hepis*) le monde (Talmud de Babylone, 'Aboda Zara, 43; *Tosefta Ab. Zara*, V, 1, éd. Zuckermann, p. 468). Il est intéressant de noter que les informations de R. Juda sont de provenance alexandrine. Les représentations prohibées (Isis allaitant Harpocrate, Sarapis) sont celles de dieux gréco-égyptiens et elles ont en effet fourni aux graveurs de cachets des motifs particulièrement populaires (une liste de monuments de ce genre est donnée par Drexler, *Woch. f. class. Phil.* 1886, c. 1243-4; cf. Pline, XXXIII, 12, et les textes sur papyrus rassemblés par Wessely, *Studien z. Palaeographie*, II, p. 25). D'autre part, l'assimilation du héros biblique à une figure mythologique se rattache à la série des identifications imaginées à Alexandrie dans l'école du Pseudo-Hécatée (cf. chez Eupolème les équivalences Hénoc-Atlas, Kousch-Asbolos (Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, xvii, 418 b) et chez Josèphe, tributaire des Alexandrins, le nom de Thermouthis, la déesse agraire égyptienne, imposé à la mère de Moïse (*Ant.*, II, ix, 15, § 224).

2) Pline, XXXVII, 75 = *PHG*, III, 208.

3) Évidemment le Labyrinthe du Fayoum. « Labyrinthe d'Égypte » est dit par opposition au Labyrinthe de Crète.

4) Pline, XXXVI, 58. Apion n'est pas nommé, mais est certainement la

qu'elle est placée dans le temple thébain de Sarapis¹.

Nous verrons plus loin quel rôle Apion a joué dans la propagation de la légende sinopique qui met l'institution du culte alexandrin par Ptolémée Sôter en relation avec l'arrivée de la statue miraculeuse cherchée aux rives du Pont-Euxin. Remarquons dès à présent qu'il n'y a aucune contradiction entre les données du roman qui a inspiré Plutarque et Tacite et les deux notices que Pline a transcrites des *Aigyptiaka*. La source commune du *De Iside* et des *Histoires* ne prétend aucunement que Sarapis est un dieu récent, étranger à l'Égypte avant que le premier roi grec l'installât dans sa capitale. La statue pour laquelle Ptolémée bâtit à Rhakôtis un sanctuaire splendide est celle d'un dieu adoré à Sinope sous un vocable différent de Sarapis (Plutarque : οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως (sc. Σαρᾶπις) ὀνομαζόμενος ἦκεν). Sarapis est le nom du dieu infernal des Égyptiens auquel le nouveau venu fut identifié par les théologiens du Lagide (τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Ἡλούτωνος ἐκτέτατο τὸν Σαρᾶπιν) et qui était de toute antiquité adoré aux lieux mêmes où s'éleva le nouveau temple (Tacite : *sacellum antiquitus Serapidi et Isidi sacratum*).

La légende sinopique et les récits congénères qui restent à examiner ont une prétention et une portée restreintes. Ils ne sont pas destinés à répondre à la question de l'origine et de la nationalité de Sarapis — sur ce point tous les Grecs sont d'accord avec tous les Égyptiens — mais à celle-ci : d'où vient l'image énigmatique qui au sanctuaire alexandrin de Sarapis représente l'antique dieu autochthone ?

ISIDORE LÉVY.

(A suivre.)

source de Pline. V. Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 366 et suiv. et Bissing, *Bericht des Diodor über die Pyramiden*, p. 19.

1) Assertion d'ailleurs erronée ; c'est le temple funéraire d'Aménophis III qu'ornait la fameuse statue vocale.

LA LÉGENDE

DE LA DÉESSE PHRYGIENNE CYBÈLE

SES TRANSFORMATIONS

La légende de la déesse phrygienne Cybèle et de son père Altis a été racontée par plusieurs écrivains antiques sous des formes diverses. Il est intéressant de comparer entre elles ces versions dissemblables; elles nous permettront d'observer comment le mythe a évolué et peut-être de discerner les influences sous lesquelles cette évolution s'est produite.

Le récit le plus développé et dont l'origine phrygienne semble le mieux attestée est celui qui nous a été transmis par le chrétien Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 5-7. Arnobe l'a emprunté à un spécialiste nommé Timothée, qui paraît être, selon l'hypothèse fort vraisemblable de M. Franz Cumont, l'Eumolpide Timothée, appelé en Égypte par Ptolémée I pour collaborer avec Manéthon à l'institution des cultes alexandrins. Voici le texte, fort long, d'Arnobe :

Arnobus, *Adv. nationes*, V, 5-7.

Apud Timotheum, non ignobilem theologorum unum nec non apud alios aequae doctos super Magna deorum Matre superque sacris ejus origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.

In Phrygiae finibus inaudita per omnia vastitatis petra, inquit, est quaedam, cui nomen est Agdus, regionis ejus ab indigenis sic vocata; ex ea lapides sumptos, sicut Themis mandaverat praecinens, in orbem mortalibus vacuum Deucalion jactavit et Pyrra, ex quibus cum ceteris et haec Magna quae dicitur informata est Mater atque animata divinitus. Hanc in vertice ipso petrae datam quieti et somno nequam incestis Jupiter cupiditatibus adpetivit; sed cum obluctatus diu id quod sibi pro-

miserat optinere nequisset, voluptatem in lapidem fudit victus. Hinc petra concepit, et mugitibus editis multis prius mense nascitur decimo materno ab nomine cognominatus Agdestis. Huic robur invictum et ferocitas animi fuerat intractabilis, insana et furialis libido et ex utroque sexu; vi rapta divastare, disperdere, immanitas quo animi duxerat; non deos curare, non homines, nec praeter se quicquam potentius credere terras, caelum et sidera continere. Cujus cum audacia quibusnam modis posset vel debilitari vel comprimi saepenumero esset deorum in deliberatione quaesitum, haesitantibus ceteris, hujus muneris curam Liber in se suscipit: familiarem illi fontem, quo ardorem fuerat suetus et sitiendi lenire flagrantiam ludo et venationibus excitatam, validissima succendit vi meri. Necessitatis in tempore haustum accurrit Agdestis, immoderatus potionem hiantibus venis rapit: fit ut insolita re victus soporem in altissimum deprimatur. Adest ad insidias Liber, ex setis scientissime complicatis imum plantae injicit laqueum, parte altera proles cum ipsis genitalibus occupat. Exhalata ille vi meri corripit se impetu et adducente nexus planta suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu. Cum discidio partium sanguis fluit immensus, rapiuntur et combibuntur haec terra; malum repente cum pomis ex his punicum nascitur. Cujus Nana speciem contemplata regis Sangari vel fluminis filia carpit mirans atque in sinu reponit: fit ex eo praegnas. Tanquam vitiatam claudit pater; et curat ut inedia moriatur; pomis atque aliis pabulis deum sustentatur a matre. Enititur parvulum. Sed exponi Sangarius praecipit: repertum nescio quis sumit... lacte alit hircino et quoniam Lydia scitulos sic vocat, vel quia hircuos Phryges suis attagos elocutionibus nuncupant, inde Attis nomen ut sortiretur effluxit. Hunc unice mater deum, ore fuerat quod excellentissimo, diligebat. Diligebat et Agdestis, blandus adulto comes et qua solum poterat minime rectis adsentationibus vinctum saltuosa ducens per nemora et ferarum multis muneribus donans, quae puer Attis primo sui dicebat esse laboris atque operis glorians; per vinum deinde confitetur et ab Agdesti se diligi et ab eo donis silvestribus honorari; unde vino, quod silentium prodidit, in ejus nefas est sanctum sese inferre pollutis. Tunc Pessinuntius rex Midas alienare cupiens tam infami puerum conjunctione matrimonio ejus suam filiam destinat, ac ne scaevus aliquis nuptialia interrumperet gaudia, fecit oppidum claudi. Verum deum mater adolescentuli fatum sciens interque homines illum tamdiu futurum salvum quamdiu esset solutus a matrimonii foedere, ne quid accideret maesti, civitatem ingreditur clausam muris ejus capite sublevatis, quod

esse turritum ratione ab hac cepit... Agdestis scatens ira convulsi a se pueri et uxoris ad studium derivati convivantibus cunctis furorem et insaniam suggerit; conclamant exterriti... Phryges, mammas sibi demetit... Galli? filia paelicis, rapit Attis fistulam, quam instigator ipse gestitabat insaniae, furiarum et ipse jam plenus, perbacchatus jactatus proicit se tandem et sub pini arbore genitalia sibi desecat dicens « Tibi, Agdesti, haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti ». Evolat cum profluvio sanguinis vita, sed abscisa quae fuerant Magna legit... Mater deum, injicit his terram, veste prius tecta erant atque involuta defuncti. Fluore de sanguinis viola flos nascitur et redimitur ex hac arbor : inde natum et ortum est nunc etiam sacras velari et coronari pinos. Virgo sponsa quae fuerat, quam Valerius Pontifex iam nomine fuisse conscribit, exanimati pectus lanis mollioribus velat, dat lacrimas cum Agdesti interficitque se ipsam ; purpurantes in violas cruor vertitur interemptae; mater suffodit et iam deum, unde amygdalus nascitur amaritudinem significans funeris. Tunc arborem pinum, sub quo Attis nomine spoliaverat se viri, in antrum suum defert et sociatis planctibus cum Agdesti tundit et sauciat pectus pausatæ circum arboris robur. Juppiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficium Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse...

Cette même version se trouve résumée dans Pausanias qui l'attribue aux Galates ; mais par ce nom Pausanias veut désigner sans aucun doute les habitants du pays où étaient spécialement adorés Cybèle et Attis. Il oppose d'ailleurs cette version du mythe à celle qu'éracontait le poète Hermésianax et dont nous parlerons plus loin.

Les épisodes essentiels, développés par Arnobe, se retrouvent dans le résumé de Pausanias : « Les Galates racontent que Zeus endormi eut une pollution, que sa semence tomba sur la terre, qui au bout de quelque temps enfanta un démon (δαίμονα) qui avait les deux sexes ; ils donnent à ce démon le nom d'Agdistis. Comme il inspirait beaucoup de crainte aux dieux, ils le mutilèrent. Des parties mutilées na-

quit un amandier. Lorsque les fruits de cet arbre furent mûrs, la fille du fleuve Sangarios en cueillit et les mit dans son sein; ces fruits disparurent aussitôt et elle se trouva enceinte. Lorsqu'elle eut accouché, un bouc prit soin de l'enfant qu'elle avait exposé. Comme en grandissant, cet enfant devenait d'une beauté surhumaine, Agdistis en devint amoureux. Parvenu à l'âge d'homme, Attis fut envoyé à Pessinonte, pour y épouser la fille du roi. Déjà l'on chantait l'hyménée, lorsqu'Agdistis survint; Attis, pris de folie, se mutila; le père de la jeune fille l'imita. Agdistis se repentit bientôt de ce qu'il avait fait; Zeus lui accorda qu'aucune partie du corps d'Attis ne pourrait ni se corrompre ni se dessécher »¹.

La version phrygienne du mythe de Cybèle, bien que mélangée d'éléments et affublée de noms gréco-romains (légende de Deucalion et Pyrrha, Zeus-Jupiter, rôle de Liber), revêt une physionomie nettement orientale; les traits caractéristiques en sont étrangers à l'esprit même et au sens général de la mythologie grecque, qui n'a jamais eu beaucoup de goût pour les êtres monstrueux, androgynes ou castrats, ni pour les épisodes répugnants, tels que la pollution de Zeus ou les mutilations de la plupart des personnages du mythe. D'autre part la naissance d'Agdistis présente des analogies frappantes avec celle de Mithra. N'est-ce pas comme un développement de la formule : *de petra natus*, souvent appliqué à Mithra², que cette phrase d'Arnobe : « *Petra concepit, et mugitibus editis multis prius mense nascitur decimo materno ab nomine cognominatus Agdestis* » ? Il faut en outre remarquer que le rôle principal est joué, dans cette version du mythe, par Agdestis, et que ce personnage est précisément celui à propos duquel sont accumulés les détails monstrueux : il naît d'une pollution de Zeus, il est androgyne, il

1) Pausanias, VII, 17.

2) F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, t. II, p. 9.

est mutilé, il inspire à Attis le désir furieux de se mutiler. La Mère des Dieux ne tient dans cette même version qu'une place tout à fait secondaire; les phrases où elle est nommée pourraient être supprimées sans que la légende subît la moindre déformation. On sait d'ailleurs qu'en Asie Mineure le nom Agdestis ou Agdistis était simplement une épithète de la déesse phrygienne; il semble donc qu'il y ait dans le récit rapporté par Arnobe un dédoublement du personnage, opéré sans doute sous l'influence grecque. Le résumé de Pausanias ne mentionne qu'Agdistis; il n'y est pas fait la moindre allusion à la déesse nommée dans Arnobe *Magna Mater* ou *Mater deum*. Les personnages essentiels du drame mythique, que racontaient les Phrygiens et dont les cérémonies du culte n'étaient que la reproduction rituelle, étaient donc Agdistis, Attis et soit la fille du fleuve Sangarios, soit la fille du roi de Pessinunte.

A l'époque hellénistique, les Grecs connurent mieux qu'auparavant les religions et les cultes de l'Asie. Mais ils n'adoptèrent pas sans les modifier les mythes qu'ils recueillirent en Phrygie, en Syrie, en Babylonie, en Égypte. Ils en éliminèrent les détails, les épisodes, les traits qui répugnaient à leur conception de la divinité. La légende de la déesse phrygienne et d'Attis s'édulcora. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer à la version phrygienne les récits du poète Hermésianax et de Diodore de Sicile.

C'est à Pausanias que nous devons de connaître le récit d'Hermésianax. Il le rapporte à propos du culte que les habitants de la ville de Dymes en Achaïe rendaient à la Mère du Dindyme et à Attis. Pausanias essaie de savoir quel était cet Attis. « Hermésianax, poète élégiaque, raconte qu'il était le fils du Phrygien Kalaos, et que sa mère l'avait mis au monde incapable d'avoir des enfants (ὁ τεχνοπότης). Lorsqu'il fut devenu grand, il se rendit, d'après Hermésianax, en Lydie; il fit connaître aux Lydiens les mystères de la Mère; il acquit chez eux une telle influence que Zeus indigné envoya un sanglier ravager les champs des Lydiens; plusieurs

Lydiens et Attis lui-même furent tués par l'animal¹ ». Il paraît évident qu'Hermésianax a ici confondu la légende proprement phrygienne avec une légende lydienne, dont l'écho se retrouve dans l'histoire de la mort dramatique du prince Atyr, fils du roi de Lydie². Remarquons, toutefois, que d'après le poète grec Attis est impuissant, non par suite d'une mutilation sauvage, mais de naissance; que le personnage monstrueux d'Agdistis a complètement disparu, et qu'Attis est simplement un fidèle, peut-être un prêtre de la Mère. Or Hermésianax, contemporain de Philippe et d'Alexandre, était déjà mort en 302 av. J.-C. Il passe pour être mort jeune. Il vécut par conséquent dans la seconde moitié du quatrième siècle. Dès cette époque, les écrivains grecs donnaient au mythe phrygien un caractère singulièrement atténué.

Cette transformation est plus frappante encore chez Diodore de Sicile. La légende est devenue simplement romanesque; et cependant Diodore affirme que le mythe, tel qu'il le rapporte, est conforme à la tradition des Phrygiens eux-mêmes. En réalité, dans le texte du polygraphe, la légende a une physionomie hellénique et paraît influencée par la doctrine d'Evhémère.

« Les Phrygiens racontent ainsi la naissance de cette déesse. D'après leur tradition, Méon régnait autrefois sur la Phrygie et la Lydie; il épousa Dindyme et en eut une fille. Ne voulant pas l'élever, il l'exposa sur le mont Cybélus. Là, protégée des dieux, l'enfant fut nourrie du lait de panthères et d'autres animaux féroces. Quelques femmes, menant paître leurs troupeaux sur la montagne, furent témoins de ce fait miraculeux; elles emportèrent l'enfant et l'appelèrent Cybèle, du nom de l'endroit où elles l'avaient trouvée. Cette fille, en grandissant, se fit remarquer par sa beauté, son intelligence et son esprit. Elle inventa la première flûte à plusieurs tuyaux et elle introduisit dans les jeux et la danse les cymbales et les tambourins. Elle composa des remèdes puri-

1) Pausanias, VII, 17.

2) Hérodote, I, 34-43.

fians pour les bestiaux malades et les nouveaux-nés; et, comme par des chants magiques elle guérissait beaucoup d'enfants qu'elle tenait dans ses bras, elle reçut pour ces bienfaits le nom de *Mère de la Montagne*... Cependant, arrivée à l'âge de puberté, Cybèle aima un jeune homme du pays, appelé d'abord Attis et ensuite Papas; elle eut avec lui un commerce intime et devint enceinte au moment où elle fut reconnue par ses parents.

Ramenée dans le palais du roi, elle fut d'abord reçue comme une vierge par son père et sa mère. Sa faute ayant été ensuite découverte, le père fit tuer les bergères qui l'avaient nourrie ainsi qu'Attis et laissa leurs corps sans sépulture. Transportée d'amour pour ce jeune homme et affligée du sort de ses nourrices, Cybèle devint folle; elle parcourut le pays, les cheveux épars, en gémissant et en frappant sur des tambourins. [Ici se place dans le texte de Diodore une longue digression sur Marsyas, qu'il est inutile de reproduire.]

... A cette époque les Phrygiens furent affligés par une maladie et la terre demeura stérile. Dans leur détresse, les habitants consultèrent l'oracle qui leur ordonna d'ensevelir le corps d'Attis et d'honorer Cybèle comme une déesse. Mais comme le corps d'Attis avait été entièrement consumé par le temps, les Phrygiens le représentèrent sous les traits d'un jeune homme, devant lequel ils faisaient de grandes lamentations, pour apaiser la colère de celui qui avait été injustement mis à mort; cette cérémonie se célèbre encore de notre temps. Ils font aussi en l'honneur de Cybèle des sacrifices annuels sur leurs anciens autels. Enfin ils lui ont élevé un temple magnifique à Pessinunte, en Phrygie, et ils ont établi des fêtes à la solennité desquelles le roi Midas a beaucoup contribué. La statue de Cybèle est accompagnée de lions et de panthères, parce qu'on croit que cette déesse fut allaitée par ces animaux. Voilà ce que les Phrygiens et les Atlantes qui habitent les bords de l'Océan racontent de la *Mère des Dieux*.

Tous les épisodes caractéristiques de la version phrygienne ont ici disparu : pollution de Zeus, naissance d'Agdistis, caractère androgyne et mutilation du monstre, inhumation de ses parties viriles, mutilation d'Attis, etc. Nous sommes en présence d'un roman d'amour, comparable à celui que les Grecs racontaient sur Aphrodite et Adonis. Cybèle est

1) Diodore, III, 58-59.

une divinité bienfaisante, qui a enseigné aux Phrygiens l'usage de la flûte, les danses au son des cymbales et des tambourins, les remèdes destinés à soigner les bestiaux et les nouveaux-nés; par cette physionomie générale, elle rappelle le rôle attribué dans la civilisation grecque à Déméter. Attis est un pâtre, aimé de la déesse et qui périt en raison même de cet amour. Il y a, entre la version de Diodore et celle qu'Arnobé rapporte, toute la distance qui séparait les mœurs grecques de la vie grossière des montagnards phrygiens.

Presque contemporain de Diodore, Ovide a raconté, lui aussi, dans les *Fastes*, les principaux épisodes du mythe phrygien. Le poète suppose qu'il assiste aux cérémonies du culte de Cybèle à Rome; il interroge les Muses sur l'origine et le sens des divers rites qui se pratiquent sous ses yeux. Il mêle, dans les réponses qui lui sont faites, les légendes grecques aux traditions asiatiques. Par exemple, il explique le bruit violent des tambourins et les sons aigus de la flûte par le mythe de la naissance de Zeus, que sa mère Rhéa soustrait à la voracité de Kronos, mythe où figure le vacarme produit par les Curètes et les Corybantes pour couvrir les cris de l'enfant. Mais le passage capital de son récit est celui où il veut expliquer pourquoi les Galles se tailladent le corps et se mutilent.

... Unde venit, dixi, sua membra secandi
 Impetus? Ut tacui, Pieris orsa loqui:
 Phryx puer in silvis, facie spectabilis, Attis
 Turrigeram casto vinxit amore deam.
 Hunc sibi servari voluit, sua templa tueri;
 Et dixit: « Semper fac puer esse velis. »
 Ille fidem jussis dedit; et « Si mentiar, inquit,
 Ultima, qua fallam, sit Venus illa mihi. »
 Fallit; et in Nympha Sagaritide desinit esse,
 Quod fuit; hinc poenas exigit ira Deae.
 Naïda vulneribus succidit in arbore factis.
 Illa perit; fatum Naïdos arbor erit.

Hic furit : et credens thalami procumbere tectum,
 Effugit, et cursu Dindyma summa petit.
 Et modo : Tolle faces ; Remove, modo, Verbera, clamat.
 Saepe Palaestinas jurat adesse Deas.
 Ille etiam saxo corpus laniavit acuto ;
 Longaque in immundo pulvere tracta coma est.
 Voxque fuit : « Merui ; meritas do sanguine poenas.
 Ah ! pereant partes, quae nocuere mihi ! »
 Ah ! pereant, dicebat adhuc ; onus inguinis aufert ;
 Nullaque sunt subito signa relictæ viri.
 Venit in exemplum furor hinc, mollesque ministri
 Caedunt jactatis vilia membra comis¹.

Nous voyons ici reparaître l'épisode de la mutilation d'Attis. Mais les autres traits de la légende proprement phrygienne sont effacés. Il n'est pas plus question ici que chez Diodore du monstre Agdistis. Cybèle, comparée à Rhéa, a l'aspect d'une divinité gréco-romaine. Ovide ne pouvait pas, comme Diodore, supprimer complètement la mutilation d'Attis. C'est qu'à Rome la mutilation des Galles se pratiquait lors des fêtes de la Mère des Dieux et d'Attis. Puisque le poète racontait la légende pour expliquer les rites, il était obligé de rendre compte de cette mutilation, et par là même de raconter celle d'Attis. Ce détail prouve quelle influence les cérémonies du culte exerçaient sur le contenu même des mythes, combien ceux-ci dépendaient étroitement de celles-là. Or, on sait que les Grecs avaient toujours répugné à laisser pénétrer dans leur rituel les pratiques sanglantes de la mutilation volontaire.

A l'époque impériale, Lucien et Julien ont fait allusion au mythe de Cybèle. Lucien rapporte une tradition qui n'est pas sans analogie avec le récit d'Hermésianax : « Attis était un Lydien qui enseigna le premier les orgies de Rhéa. Ce que pratiquent les Lydiens, les Phrygiens et les habitants de Samothrace leur a été montré par Attis. En effet, après qu'il

1) *Fastes*, IV, v. 224-244.

eut été mutilé par Rhéa, il renonça à la vie des hommes, se changea en femme, prit les habits de l'autre sexe et parcourut la terre, célébrant les mystères, racontant son aventure et chantant la déesse¹ ». Lucien, originaire de Samosate, ne pouvait pas ignorer que les prêtres de la déesse phrygienne se mutilaient et portaient des vêtements féminins. La mutilation d'Attis et son apparence féminine lui étaient donc en quelque sorte imposées.

Quant à Julien, pour qui la fable de Cybèle et d'Attis sert de fondement aux considérations cosmogoniques et métaphysiques les plus abstraites, il suit la tradition rapportée par Ovide dans les *Fastes*².

Il n'est donc pas douteux que le mythe phrygien d'Agdistis et d'Attis ait subi, à l'époque alexandrine et romaine, d'importantes modifications. Nous pensons que ces altérations se sont produites sous l'influence de la civilisation grecque. Si notre opinion est exacte, il en résulte qu'en général les mythes sont ou se mettent d'accord avec l'esprit, les tendances, les mœurs des peuples qui les racontent ou qui les adoptent. Il est donc dangereux de les étudier à part, isolément, sans les replacer dans le milieu psychologique et social où ils se sont soit développés soit introduits. Ce qui est vrai des mythes est également vrai des divinités et des rites. Toute étude comparative, qui ne tiendra pas compte de ce fait, sera boiteuse et fragile. Or, tenir le plus grand compte dans l'étude et l'interprétation des phénomènes religieux des circonstances de temps, de lieu, de race, de civilisation, n'est-ce pas, simplement, appliquer à ces phénomènes la méthode historique? Nous ne cesserons pas de répéter qu'en dehors de cette méthode on risque de s'en aller à l'aventure.

J. TOUTAIN.

1) Lucien, *De dea Syria*, 15.

2) Julien, *Sur la Mère des Dieux*, 3 sqq.



Fig. 4. — *Ancilia* romains et leurs prototypes mycéniens (cf. p. 325, n. 2; 327, n. 4).

ITANOS ET L' « INVENTIO SCUTI »

ÉTUDE SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE

II

Ainsi, ce rapprochement d'Itānos et d'Itōnia que la linguistique autorise, semble légitimé non seulement par ce qu'on peut entrevoir de l'invasion des tribus achéo-éoliennes, emportant le nom de leurs villes avec leurs divinités poliares, mais surtout par le caractère essentiel des deux divinités, Itōnia qui paraît s'être dégagée du *palladium*, le vaste pavois mycénien échancré au centre, et Itānos qui passe pour l'inventeur même du bouclier. Peut-on aller plus loin et, puisque l'on se trouve en présence de noms qui n'ont rien qui ne puisse s'expliquer par le grec¹, est-il permis de

1) Stéphane de Byzance, indique, il est vrai, trois autres 'Ιτώνη en Italie, en Lydie et en Épire plus (en renvoyant à Hécatee) une χώρα 'Ιτώνη sous l'Haimos ; les deux derniers noms peuvent avoir la même origine que les Itōn de Thessalie et de Béotie. tandis que l'Itōné italienne doit probablement être identifiée à l'Histonium des Frentans (cf. 'Ιστώνη, mont à Corcyre ; on s'accorde à corriger en 'Ιπωνίας l'Ιτωνέας de Thucydide, V, 5 qui est peut-être cause de l'erreur de Stéphane) et que l'Itōné lydienne, également inconnue par ailleurs, est peut-être l'Ιτώανα signalée par Ptolémée en Carie. Les étymologistes anciens ont expliqué 'Ιτών par σιτών et ont vu dans Itōnia une déesse *sitophoros* : il faudrait que Itōn prît un esprit rude et que la déesse guerrière eût un caractère agraire qui n'a pu lui être attribué que par confusion avec les Déméter Achainé, Mégalaros, et Sitō de la Grèce septentrionale.

rechercher, dans leur étymologie commune, la raison même et le principe de cette fonction de divinité *au* bouclier ou divinité *du* bouclier qu'on attribue à Itônia et à Itānos?

Une glose d'Hésychius semble mettre sur la voie : ἰτέα· αἱ ἀσπίδες, διὰ τὸ πρῶτας ἐκ ταύτης τῆς ὕλης χρήσασθαι κατασκευασθῆναι. — Ἰταῖος · ὁ Ἄδωνις — ἃδὰ παρὰ Τυρίοις ἡ ἰτέα. *Itéa* désigne le saule, en grec ancien comme en grec moderne, bien que les noms similaires dans les autres langues indo-européennes paraissent se rapporter plutôt à l'if. On peut donc supposer que les Achéens, peut-être le premier peuple de langue indo-européenne qui s'établît en Grèce, donnèrent le nom d'if à l'arbre que les indigènes appelaient ἐλική. Ce nom n'a pas seulement survécu en Arcadie; il se retrouve dans le *salix* des Latins. Un troisième nom aurait été donné à cet arbre par les Sémites, *ada* que traduirait *itéa*. Ainsi ce surnom d'Itaios, qu'on n'expliquait jusqu'ici que par la confusion d'Adonis avec l'Atys ou l'Anchise de l'Ida¹ ne serait qu'une traduction d'un *adan* Tyrien dans lequel on voyait, à tort ou à raison, l'étymologie d'Adônîs. Les travaux de Baudissin², de Mannhardt³ et de Frazer⁴ ont suffisamment établi que l'élément essentiel des fêtes d'Adonis était le culte de l'esprit de la végétation, pour qu'une pareille interprétation d'Itaios ait lieu de surprendre : incarné dans le myrte, le tamaris ou le cyprès, symbolisé par les plantes passagères des jardins d'Adonis, le dieu syrien a pu tirer ses vocables de noms d'arbre comme il les a reçus des instruments qui pleuraient sa mort au milieu du deuil de la nature. A Chypre, où il était adoré sous les noms d'Abôbas et de Kinyras, la flûte et la harpe syriennes, il l'était aussi sous celui d'Aôos ; lors de ses fêtes,

1) En se fondant sur l'analogie des mythes d'Adonis et d'Atys ou Attis, le compagnon de la Mater Idaia phrygienne, et sur les vers de Théocrite, *Id.*, I, 109-11.

2) Baudissin, *Studien*, II, p. 206.

3) Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, II, p. 280.

4) Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1908, *passim*.

on dressait à la porte du temple des troncs d'arbre, sans doute des cyprès, qu'on appelait *ἀοῖα* ¹.

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que, dans une autre île où se sont rencontrées les civilisations sémitique et hellénique, Adonis ait été incarné dans cet autre arbre funéraire, l'*itéa*, le saule? Ou tout au moins, la présence d'un arbre semblable dans le culte d'Adonis n'a-t-elle pu autoriser les Grecs à voir dans l'épithète qu'ils transcrivaient *Itaios* le dieu du saule? Peut-être même *itéa* a-t-il pu désigner le cyprès qui, d'après Pline, serait venu de l'Ida crétois se répandre, par Tarente, dans le monde occidental²? Quand Virgile parle d'*Idaeis cyparissis*³, ne pense-t-il pas plutôt à l'Ida de Crète qu'à celui de Phrygie? Et n'est-ce pas le dieu-cyprès qui reparaît dans la Crète classique sous le nom d'Hermès Kypharissiphas⁴? Toujours est-il qu'il semble qu'on puisse retrouver les traces d'une légende crétoise d'Adonis : selon une tradition alexandrine, Adonis serait fils de Talos⁵, cette forme du dieu-taureau de Crète qui, devenu Zeus Talaïos, fut confondu par les envahisseurs achéens ou doriens avec le héros argien Talaos, père d'Adrastos, l'Adonis d'Argos. Tué comme lui par un sanglier et pleuré en des fêtes solennelles, Adrastos a pour sœur Alphésiboia qui, selon Hésiode⁶, aurait

1) Hésychius et *Etym. Magn.* s. v. 'Αοῖα. Après d'autres auteurs, P. Girard, *Rev. des Et. gr.*, 1905, p. 67 traduit Αὖς, par : seigneurial.

2) Pline, *H. N.*, XVI, 33, 40. Le cyprès viendrait particulièrement bien sur l'Ida d'après Hermippos ap. Kock, *Frqm. Com.*, I, 243, 63 et Théophr., *H. Plant.*, IV, 1, 3.

3) *Géorg.*, II, 84; cf. *Æn.*, III, 104 et 680, et les notes de Probus et de Servius.

4) Demargne, *Bull. Corr. Hell.*, 1900, 241; H. von Gaertringen, *Hermes*, 1901, p. 453.

5) Cyrille d'Alexandrie, in *Es.*, II, 3, p. 274.

6) Hésiode, *fr.* 57 (Rzach). Cf. Apollod., III, 14, 4, 1 et Probus, *ad Egl.*, X, 18. Il semble subsister dans ces textes et celui d'Hésychius ἰδη. δηλοῖ καὶ τὸν ὑψηλὸν τόπον. "Ιωνες δὲ ἐρυμῶν ὄρος quelques souvenirs d'une époque où ἰδη — forme ionienne de ἰδα — et ses dérivés ne s'étaient pas spécialisés aux seules montagnes de Phrygie et de Crète mais où ce terme désignait une espèce particulière de bois; Hérodote (I, 109; IV, 109) l'emploie encore pour désigner

eu Adonis de Phoinix. Pour légitimer à la fois ses rapports avec la Crète et avec la Phénicie, elle fut introduite, comme Adrastos, dans la généalogie de Krétheus et de Tyrô. Peut-être en fut-il de même d'Adrasteia, cette forme féminine d'Adrastos, qui passe pour avoir, en Crète, nourri Zeus en compagnie d'Ité¹. Comme Myrrha devint la mère d'Adonis-myrrte et Aôa, à Chypre, la mère d'Adonis-Aôos, Ité n'a-t-elle pu jouer en Crète, le même rôle auprès d'Adonis Itaios transformé en fils du Zeus Crétois? Cette Ἰτῆ qui nourrit le dieu du Mont Ἰδῆ, n'est-elle pas une forme de la Mater Idaia, cette Rhéa adorée à Knossos dans un bois de cyprès², et Itaios lui-même ne doit-il pas être assimilé à l'Idaios, Kurète, Korybante ou Daktyle de l'Ida? Comme l'Héraklès dorien, débarqué en Crète, devint un Idaios identifié avec Talos, l'Adonis phénicien n'a-t-il pu s'y acclimater sous la forme d'Itaios, fils de Talos ou de Phoinix?

Sans insister davantage sur de pareilles hypothèses, il suffit d'avoir établi que l'étymologie assignée par les anciens

des montagnes couvertes de bois d'espèce particulière, ce bois étant spécialement recommandé pour la construction des navires Ἰδῆ ναυπηγήσιμος (V, 23).

Le saule était déjà connu en Crète vers 2000, époque à laquelle on peut faire remonter certains fragments de porcelaine de Knossos où il est figuré (*British School Annual*, VIII, fig. 10). Tout ceci d'ailleurs ne peut être avancé que sous toutes réserves. Ida pouvait être l'assimilation grecque d'un nom étéo-crétois. Ainsi, d'après Cowley (*Class. Rev.*, 1905, p. 71) qui rapproche l'étéo-crétois du finnois : *etéo*, *ita*, *ida*, désignent ce qui est en haut vers l'Orient; *aithousia*, *aithiopia* ne seraient que des adaptations helléniques des mots désignant la partie de la maison ou la partie de la terre tournée vers l'Est; Idomeneus ne serait qu'*étu-mainen*, le chef très élevé, le souverain.

1) Ἰτῆ, chez Plutarque, *Quaest. conv.*, III, 9, 2, 798, 41; Ἰδῆ chez Apollodore II, 1, 6. On sait que cette alternance de la dentale douce avec la dentale forte, fait général dans les langues indo-européennes, va jusqu'à supprimer toute différence entre le *d* et le *t* chez les Etrusques (Adonis s'y dit Atun) dont la langue apparaît de plus en plus comme un vestige de celles des peuples qui ont habité le monde grec avant les Grecs. La prononciation variait sans doute de même pour le héros Idas, ce qui expliquerait la forme étrusque *Ite* ou *Itas* (Brugmann, *Griech. Gramm.*, 3, p. 109, donne des exemples d'alternance semblable : ainsi ἰτῶν et ἰδῶν, ἐνδος et ἐντρος, Γορτύνην et Γορδύνην).

2) Diodore, V, 66. Rhéa Silvia ne serait qu'une adaption de Πεία Ἰδαίη, d'après G. Costa, *R. stor. ant.*, 1907, 240.

à Itaios n'a rien que de très vraisemblable pour permettre de chercher, dans ce même radical¹ qui a donné ἵτις, ἱτέξ et ἱτέων, la racine d'Itôn et d'Itôné, d'Itônia et d'Itānos, comme celle d'Ité ou d'Itaios. Si ses fonctions de dieu de la végétation autorisent à reconnaître dans Adonis-Itaios, le Seigneur du Saule, le rôle d'inventeur du bouclier attribué à Itanos, cet autre fils de Phoinix, ne trouve-t-il pas confirmation dans ce nom d'*itéa* qu'auraient porté les premiers boucliers?

Pouvons-nous préciser ce que devait être l'*itéa*? Jusqu'ici nous savons seulement par Hésychius que ce fut la première désignation du bouclier parce que cette arme devait son nom au saule dont le bois servit d'abord à la fabriquer. Eustathe assure aussi que l'*itéa* était une sorte de bouclier et renvoie, pour la preuve, au *De Glossis atticis* d'Æelius Dionysius². Des textes allégués par cet auteur, il ne reproduit qu'un fragment d'Aristophane. Le poète paraît avoir voulu s'y moquer d'un

1) Ce radical se rapporte à une racine indo-européenne dont on connaît de nombreux dérivés désignant ce qui est souple, ce qui peut se plier et se tresser; ainsi, en latin, *vico*, tresser, *vitus*, le pourtour de la roue (pour *vitus*, cf. Frohde, *Bezenberger Beitr.*, XXI, 205), *vitis*, le cep de vigne, *vitea* ou *vimen* le saule etc. En grec, il faut supposer un radical, ῥιττ d'où dériveraient : 1° par ῥιττ : οἶτος, οἶταξ, οἶσύν, οἶσύνον, οἶσύνος, (εὐσύνος dans l'inscr. d'Andania), qui désignent différentes espèces de saule ou d'osier ou d'objets de vannerie; 2° par ῥιττα : ἱτέα, le saule ou le bouclier de saule, ἱτέων la saulaie, ἵτις (éolien βίτις), le pourtour du bouclier ou de la roue. Cf. Vanček, *Etym. Wörterbuch*, II, 951; Fick, *Vergleichendes Wörterbuch*, I, 4, 130; Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (1905), p. 671; Buecheler, *Rheinisches Museum*, 1907, p. 476 et Osthoff, *Archiv f. Relig. Wiss.* 1907, 63 (pour Iris rapprochée de ce radical). Une fois admis un radical ῥιτ les contractions peuvent donner, selon que le suffixe ajouté pour former les adjectifs est en *αν* ou en *ων*, ἵτων ἵτωνος ou ἵτανος. On a les formes parallèles κυράνα et κωρώνις (cf. Bechtel, *Goettinger Nachrichten*, 1890, 30), Κόρωνος et Κάρανος (cf. Hoffmann, *Die Makedoner*, 1906, p. 125), κόπανον et κοπώδης etc. Les Kurètes sont dits en Crète Κώρητες (*CIG.*, 2554). Quant à l'iotacisation de la diphtongue *ει*, c'est également un phénomène bien connu (cf. G. Meyer, *Gr. Gramm.*², p. 11 : ῥάνα, γίτων, etc.). On a déjà vu que Eitōnos a subsisté en Béotie à côté de Itōnos et c'est seulement à partir de 48 av. J.-C. que la forme Eíteaios est supplantée par Ἴτεaios pour le démotique d'Itéa en Attique, *IG.*, II, 481, 83.

2) Eustathe, *ad Il.*, p. 911, 63 : καὶ ἱτέας δὲ τινὰς ἀσπίδας Αἴλιος Διονύσιος ἱστορεῖ, φέρων καὶ χρῆσιν ἐξ Ἀριστοφάνους ταύτην : Ἀνὴρ πεδῆτης ἱτέαν ἐνημμενος. Cf. Eust. *Il.* XII, 426; XXI, 350; *Od.* XX, 184; XXIV, 188.



fantassin qui se rend ridicule en traînant une *itéa* dans laquelle il s'embarrasse. C'était donc un vaste bouclier allant jusqu'à terre dont l'Athènes du v^e siècle n'avait pas perdu le souvenir bien qu'elle ne l'employât plus. Elle savait que ce nom convenait au bouclier des héros homériques et Euripide suivait sans doute la tradition des Cycliques en le désignant à plusieurs reprises sous le nom d'ἰτέα κατάχαλκος, ἰτέα χαλκονώτος¹. C'était de la même tradition que s'inspirait Théocrite lorsqu'il mettait l'*itéa* aux mains des Dioscures². Sans doute, le nom même était tombé en désuétude. Si ἵτυς, qui n'était apparemment à l'origine qu'une variante d'ἰτεά, était resté en usage, c'était avec un sens plus limité. Comme, en ce terme, l'idée de flexibilité dominait, *itus* avait fini par désigner ce qui seul, lorsque le bouclier était devenu rigide, était resté flexible et souple : le pourtour du bouclier. Si le sens d'*itus* s'était ainsi restreint, si le nom d'*itéa* était sorti d'usage, le grand bouclier en saule ou en osier était loin d'être inconnu des contemporains d'Euripide et de Théocrite³. A Pylos, les équipages athéniens se protègent avec des ἀσπίσι οἰσύναις⁴ et, sous les Trente, les partisans de Thrasybule improvisent des boucliers en bois et en osier⁵ : le passage allé-

1) Euripide, *Her.* 376 : ὃν σοὶ μόνῳ ἔγχος οὐδ' ἰτέα κατάχαλκος; *Troad.*, 1193 : χαλκονώτον ἰτέαν; *Suppl.* 695 : ἰτέαν λαβὼν χειρσιχώρει; *Cycl.* 7 : ἰτέαν μέσῃν θεύων. Cf. Val. Flac., *Arg.*, III, 495; Stat., *Theb.*, IV, 110 (*aeratae crates*).

2) Théocr., *Id.* XXI, 190. Théocrite pensait probablement aussi à certaines représentations des Dioscures comme le vase reproduit dans le *Dictionnaire des Antiquités*, s. v. *Dioscuri*, f. 2439. Frœhner, qui a commenté le premier ce lécythe de Kamiros (*Deux Peintures de vases grecs*, Paris, 1871) considère ce qui me paraît deux boucliers ovales d'osier tressé comme les deux extrémités du lit dressé pour la théoxénie, deux coussins à taies rouges. Mais cette couleur rouge, qui est celle du bouclier des Germains (Tac., *Ann.*, II, 14) ne convient-elle pas particulièrement aux Dioscures qui, comme dieux de l'Aurore, portent toujours la chlamyde de pourpre?

3) Voir le *Thesaurus* s. v. Je trouve seulement à ajouter le scholiaste à Euripide, *Phoen.*, 1386. Ce passage, joint à Hérodote, VII, 59 et à un vers d'Eschyle (fr. 128) tel que l'a corrigé Crönert, *Rhein. Mus.*, 1907, 480, atteste qu'on considérait l'*itus* comme une large bande de bronze plus épaisse même que le bouclier qu'elle encerclait et pouvant ainsi arrêter les coups.

4) Thucydide, 9 : ἀσπίσι οἰσύναις.

5) Xénophon, *Hell.* II, 4, 25 : ὅπλα ξύλινα καὶ οἰσύινα. Un cavalier portant

gué d'Aristophane autorise à croire qu'on donnait toujours à ces derniers le nom d'*itéa*. En 211, les Syracusains se distinguaient encore *σακέσσι ἰτείνουσιν*¹.

*Sakos*² était, avec *gerrhon*, le nom que les Grecs don-

un bouclier en osier est peint sur un lécythe attique, *Mon. Antichi*, 1907, p. 156.

1) Théocrite, *Id.* XVI, 79. Cf. Festus, 140 M. : *Gerrones, leves et inepti. A cratibus dicti quod Siculi adversum Athenienses, cratibus pro scutis sint usi quas Graeci γέρραζα appellant.* Paulus ex Festo : *Gerrae crates vimineae. Athenienses, cum Syracusas obsiderent et crebro gerras poscerent, irridentes Siculi gerras clomitabant. Unde factum est ut gerrae pro nugis contemptu dicantur.* Dans ce dernier sens, celui de sornettes, on trouve chez les auteurs anciens tant *gerrae* tout court que *gerrae sicalae* ou *gerrae naxiae* (cf. Brandt, *lahrb. f. Philol.*, 1878, p. 365; Crusius, *Zur Ueberlieferung des Paroemiographen*, p. 283). Cette dernière expression a suggéré à Victor Bérard (*Γέρρα Νάξια* dans les *Mélanges Perrot*) une explication par le phénicien qui ne me semble guère plus solide que celle qu'il a donnée d'*Itanos*. S'appuyant sur un fr. d'Epicharme (p. 132 Kaibel) où γέρρα Νάξια est dit ἐπὶ τῶν αἰδοίων, il suppose qu'au temple d'Aphrodite, à Naxos de Sicile, temple fondé par les Phéniciens et où leurs rites se seraient conservés, les αἰδοία votifs continuaient à être désignés sous le nom de *gerrha*, transcription d'un *gerourim* qui désignerait les *virilia* en phénicien. Pour marquer le dédain où ils tenaient la divinité orientale, les Doriens de Syracuse auraient employé ce même terme dans le sens le plus méprisant. Aussi, quand ils entendirent les Athéniens se crier l'un à l'autre, en avançant leur circonvallation, γέρραζα, des fascines! (au sens grec du terme), ils leur auraient répondu par leur transcription du mot phénicien analogue, *obscoeno sensu*. L'explication est ingénieuse, mais elle suppose l'existence d'un *gerourim* au sens d'*aidoia* qui n'est pas plus certaine que l'origine phénicienne de l'Aphrodite de Naxos; elle laisse de côté le texte de Festus et tous ceux qui décrivent sous le nom de *gerrhon* le bouclier des Thraces, Scythes et Perses. Je préférerais donc supposer que les Syracusains désignaient sous le nom de *gerrha* toute espèce d'objets tressés en osier, tant fascines que boucliers. Il en était de même des Athéniens, chez qui il désignait en particulier les barrières portatives qui servaient à l'agora (*Dém. Or.* XXIII, 169; LIX, 60). *Gerrha* n'a-t-il pu désigner également à Syracuse d'énormes *phaloi* en baudruche, principale partie du grotesque accoutrement des *phlyakoi* syracusains (cf. les *Rappresentazioni fiachiche* publiées par Romagnoli, *Ausonia*, 1908, p. 141, 248). On comprendrait ainsi que, lorsque les Athéniens réclamaient des fascines, les Syracusaiens leur aient renvoyé leur cri comme une injure (cf. en latin les deux sens de *fascina*). Remarquons encore qu'Alkman (133 Bergk) prend γέρρον ἐπὶ τῶν ὀστῶν (flèches en roseau) tandis que σάκνιον, autre espèce de javelot, est employé par Kratinos, ἐπὶ τοῦ ἀνδρείου αἰδοίου (Pollux, X, 143).

2) Je rappelle seulement qu'une étymologie, peut-être justifiée, prêtait aux Saces l'invention de ce bouclier : τοῦ Σάκας ἔθνος γίνωσκε ὦν εὖρημα τὸ σάκος

naient aux vastes pavois d'osier derrière lesquels les archers perses tiraient à l'abri et Théophraste recommandait l'*itéa* à cause de sa légèreté¹, et il y a lieu de croire que c'est à un pavois de même nature que les Spartiates ne renoncèrent que sous Cléomène², les Arcadiens sous Antigonos Doson³, les Achéens sous Philopoemen⁴. Les Éoliens aussi portaient encore le *sakos* à la fin du v^e siècle⁵, et les Macédoniens n'abandonnèrent qu'à l'époque d'Alexandre leurs *scuta ex cratibus*⁶. La *pelté* de leurs voisins de Thrace était encore en osier tressé du temps de Paul-Émile⁷ et toutes les peuplades scythiques qui s'étendaient des Balkans au Caucase — certaines d'entre elles étaient même appelées par les Grecs *Gerrhuidai* et *Gerrhophoroi* — paraissent n'avoir connu qu'un bouclier de ce genre qui servit, plus ou moins modifié, aux Assyriens et aux Perses. Les Grecs le distinguaient sous le nom de *pelté* ou sous celui de *gerrhon*, selon que l'armature d'osier était échancrée en croissant à sa partie supérieure et tendue d'une peau relativement souple⁸ ou que cette armature affectait la

(Tzetzés, *Chil.* XII, 894). D'après J. Weck, *Homerische Probleme* (Metz, 1896), p. 49, σκαίος n'aurait fini par désigner ce qui est à gauche que parce que c'était le côté du bouclier (σκαίη χεὶρ = σκαίη) Il faudrait donc admettre que σάκος ait été employé aussi fréquemment aux temps homériques qu'ἀσπίς, qui désigne la gauche, à l'époque classique.

1) Théophrast., *Hist. Plant.*, V, 3, 4 : καὶ τὰ ἰτεῖνα καὶ ἀμπέλινα οἱ ὅ καὶ τὰς ἀσπίδας ἐκ τούτων ποιοῦσι.... κουρότερον γὰρ τὸ τῆς ἰτέας.

2) Plut., *Cleom.*, 11. Ils avaient conservé jusque là le grand bouclier et la dague mycénienne dite ξυγή, cf. Xenoph., *Lac. Pol.* 11, 3; Tyrtée, IX, 23; Hesychius s. v. αἰγίς (d'après Nymphodore).

3) Polybe, II, 65; V, 91.

4) Pausanias, VIII, 50, 1. C'est sans doute au même changement que correspond la substitution des thyréaphores aux peltophores dans les rôles militaires béotiens à la fin du II^e siècle.

5) A titre de σακεσφόροι, les Éoliens étaient considérés comme ὀπλοισι μιξοδάρεοι (Eurip., *Phoen.*, 138).

6) Quinte Curce, X, 2, 23.

7) Plutarque, *Æm.*, 32.

8) Je crois qu'on peut conclure que la pelté était ordinairement en osier tressé tendu entièrement d'une peau légère, d'une part, de figures comme celle qu'on trouvera reproduite dans le *Dictionnaire des Antiquités*, art. *clipeus*,

forme d'un grand rectangle revêtu extérieurement d'une épaisse peau de bœuf⁴. C'est probablement une différence semblable qui distinguait des vastes *scuta ligustina* ou *byrsoi* des Ligures⁵ et des non moins vastes *scuta* des Samnites⁶, les *salignae crates* que Virgile prête aux Sabins⁷, les *parmae Brutianae* donnés par Marius à son infanterie légère⁸ que Nossis appelle ἔντεα⁹ et les θυρεάσπιδες dont Léonidas de Tarente⁷ qualifie les boucliers des Lucaniens qui *de vimine facta scuta recens detractis coriis quasi glutino adolescebant*¹⁰. Le même bois léger et facile à courber devait faire l'armature

fig. 2048, d'autre part du texte d'Aristote, fr. 469 K. : ἦν δὲ πέλτη ἀσπίς ἔτυν οὐκ ἔχουσα οὐδ' ἐπίχαλκος οὐδὲ βοὸς ἀλλ' αἰγὸς ἢ οἰὸς δέρματι περιτεταμένη.

1) Cette forme du *gerrhon* résulte de nombreux monuments qui montrent les Perses tirant à l'abri de leurs pavois et d'un texte, négligé jusqu'ici, des *Scholia in Lucianum* (éd. Rabe) : γέρρα οἰσύναι· οἰσύα γένος τι ἱτέας (l'osier est, on le sait, le nom donné aux rejets du saule) ἐκ τούτων καὶ τὰ γέρρα. Σκεπαστήρια ταῦτα πολεμικά, οὐ κυκλωτερῇ δὲ ὥς αἱ ἀσπίδες, ἀλλὰ τετράγωνα (p. 256) γέρρον τετράγωνον σκέπασμα ἐκ στερεᾶς βύρσης (le *gerrhon* est un engin quadrangulaire fait avec une peau de bœuf rigide). Aelius Dionysius (ap. Eust. *ad Od.*, XXII, 184) définit les *gerrha* : ἀσπίδες Περσικαὶ ἐκ λύγων (branches de coudrier) καὶ οἰσύναι.

2) Diod., V, 39; Polyb., XXIX, 15; Liv., XLIV, 35; Sil. Ital., I, 629.

3) Sur ces *scuta samnites* que les Romains n'adoptèrent probablement qu'au début du III^e s., voir les textes que j'ai réunis dans *Revue Archéologique*, 1907, II, p. 231. Silius Italicus (V. 522) décrivant le *clipeus* de Flaminius lui donne une armature d'osier (*crates*) et un pourtour de bronze (*aeris in ora*).

4) Virg., *Æn.*, VII, 632. Pinza, *Röm. Mitt.*, 1907, 109, a essayé de montrer que les boucliers qui ornaient la tombe Regolini-Galassi de Caere (VII^e s.) étaient en osier avec *umbo* et pourtour en bronze.

5) Festus, éd. Ponor, p. 23, 316.

6) Nossis, *Anth. Pal.*, VI, 132.

7) Léonidas, *Anth. Pal.*, VI, 131.

8) Salluste, *ex Serv. ad Æn.*, VII, 632, *Fragm.* éd. Maurenbrecher, p. 154. Sur les monnaies, le Bruttium porte le bouclier ovale, la Lucanie une sorte de *pelté* (Garrucci, *Monete dell' Italia ant.*, pl. XCV, CXXIV). Je pense que c'est encore des Lucaniens que s'occupait Salluste dans le fragment conservé par Nonius, 18, 14 : *Hi soliti nectere ex viminibus vasa agrestia, ibi tum, quod inopia scutorum fuerat, ad eam artem se quisque in formam parmae equestrae armabat*. Les Lucaniens portaient donc un bouclier ovale en osier. Il pourrait aussi s'agir en ce passage des esclaves révoltés auxquels Spartacus donne, entre autres armes de fortune, des boucliers d'osier couverts de cuir (Frontin, *Strat.*, I, 7, 6; Florus, III, 20).

des *vasta scuta* dont les Celtes se servaient à l'occasion comme de nacelles ou de traîneaux¹ depuis les Cimbres² et les Aduatiques³ au N.-O., jusqu'aux Celtibères⁴ au S.-O. et aux Galates⁵ et Bastarnes⁶ au S.-E. et c'était là un point où, pas plus que les Scythes, les Germains ne devaient différer des Celtes avec leurs *vimimum textas vel tenues et fucatas colore tabulas*⁷.

*
* *

Ce serait sortir du domaine de cette *Revue* que de s'étendre davantage sur l'étude du bouclier en saule ou en osier. Mais il fallait donner une idée de la survivance et de la dispersion de ce pavois pour mettre hors de doute l'exactitude de la définition qu'Hésychius donne de l'*itéa*. On a pu constater l'existence d'un bouclier auquel ce nom convenait. De sa distribution; on peut conclure qu'il devait faire partie de l'armement primitif, et qu'Hésychius ne mérite pas moins confiance quand il affirme que ce furent les « premiers boucliers » qui reçurent le nom d'*itéa*. Comment expliquer alors que ce nom ne figure pas dans les poèmes homériques, silence qui a permis aux auteurs qui se sont occupés particulièrement du bouclier dans l'épopée, W. Helbig, W. Reichel, C. Robert⁸, de ne jamais faire mention de l'*itéa*?

1) Voir les textes dans Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, I, p. 351.

2) Plutarque, *Marius*, 4, 26. Cf. les boucliers cimbres sur lesquels *Roma* est assise sur les monnaies étudiées par Haeberlin, *Corolla Numismatica*, 1907, pl. VII, 8.

3) Caesar, *Bell. Gall.*, II, 33, 2.

4) Diodore, V, 33.

5) Pausanias, X, 20. Cf. les trophées des victoires sur les Galates à Delphes, Pergame, Milet auxquels on peut ajouter les monnaies frappées par les Éoliens en commémoration de la défaite des Gaulois à Delphes (cf. A. J.-Reinach, *Revue celtique*, 1909, p. 15 du tir. à part et *Rev. internationale d'archéologie numismatique*, 1910).

6) Valérius Flaccus, *Argon.*, VI, 98.

7) Tacite, *Ann.*, II, 14.

8) W. Helbig, *Homerischer Epos*², p. 395; W. Reichel, *Homerische Waffen*², p. 146; C. Robert, *Studien zur Ilias*, 1901, p. 8.

Il résulte des travaux de ces savants que, dans l'armement, c'est sur le bouclier qu'ont porté surtout les remaniements des aèdes ioniens, remaniements opérés à une époque où le bouclier rond revêtu de bronze s'était imposé à leur compatriotes. Comme le *laiséion*, dont il ne reste que deux mentions¹, l'*itéa* a dû céder partout la place à l'*aspis*. Mais n'a-t-il pas pu subsister plus longtemps dans les lais épiques qu'on chantait en dehors du monde ionien, à Chypre et en Crète par exemple²? C'est là que les poètes cycliques auront trouvé ce terme encore en usage au sens de bouclier d'osier et c'est dans leur vocabulaire que l'ont sans doute repris Euripide et Théocrite.

La même révision qui a fait disparaître l'*itéa* des poèmes homériques, en a sans doute éliminé toute mention du bois dont était faite l'armature du bouclier. Il n'y est question que des peaux de bœuf qui le recouvraient et de leur ornementation de bronze. Mais il est évident qu'une sorte de cadre de bois maintenu par des traverses était nécessaire pour qu'on y pût tendre les peaux, puis les fixer par des clous en métal³, et



Fig. 5. — Génie du bouclier sur une intaille de l'Acropole de Mycènes. Prototype du Kurète Itanos?

1) Sans doute γέρρον et βύρρος ont disparu de même. Σάκος ne s'est maintenu qu'en une dizaine de passages.

2) Ainsi *laiséion* était encore en usage dans la Crète du vi^e siècle, comme le montre le fameux *skolion* du Crétois Hybrias : ἔστι μοι πλοῦτος μέγα δόρυ καὶ ξίφος | καὶ τὸ καλὸν λαισήϊον, πρόβλημα χρωτός.

3) C. Robert a montré que l'existence d'une pareille armature avait été contestée à tort par Reichel. J'ajoute qu'elle me paraît visible sur certains monuments comme le *gerrhon* d'un des Scythes du vase de Koul-Oba (S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, fig. 262), le grand bouclier rectangulaire

l'on a vu que de nombreux témoignages attestent l'usage du bois ou des rejets du saule tant pour constituer l'armature du bouclier de peau que pour former, par leur seul assemblage, le bouclier qui mérite proprement le nom d'*itéa*. Puisque les qualités qui recommandent le saule pour ces usages sont sa légèreté et sa flexibilité, il paraît évident que c'est de ce bois qu'a dû être formé le grand bouclier en forme de 8. On sait que la confrontation des découvertes mycéniennes avec les chants homériques¹, a permis de retrouver dans ceux-ci, malgré des remaniements postérieurs, de nombreuses traces du rôle qu'y jouait le bouclier qui couvrait le guerrier à la façon d'une tour. Si la seule allusion qui a subsisté à la matière dont il était formé est ce terme de *heptaboeion sakos* qui revient chaque fois qu'il est question du bouclier d'Ajax, il est manifeste qu'un bouclier de ce poids ne pouvait convenir qu'au gigantesque fils de Télamôn. Si ce terme s'est maintenu à travers les remaniements c'est justement qu'il était en quelque sorte consacré pour faire comprendre le prodige de force accompli par Ajax en le maniant. « Ajax au bouclier aux sept peaux de bœuf » est évidemment une formule stéréotypée du genre de « l'Empereur à la barbe fleurie » des chansons de geste et c'est pourquoi elle a survécu. Ce sont deux épithètes relatives au bouclier du héros, τελαμώνιος « pourvu de baudrier » et εὔροσάκης

des Gaulois sur la frise de Civita Alba (Brizio, *Notizie dei scavi*, 1903, p. 177), et le bouclier ovale d'un *aes signatum* d'Aricie (Garrucci, *Monete d'Italia*, pl. XIV). Dans la stéatite crétoise, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, p. 299, fig. 40, on distingue un bouclier semi-cylindrique soutenu en haut et en bas par deux traverses qu'un bâton maintient en leur centre, tandis que les deux autres côtes sont formés par des bâtons convexes.

1) On n'a malheureusement pas retrouvé dans les tombes mycéniennes un seul débris certain de bouclier. On a montré récemment (cf. *Ἐφ. ἀρχ.*, 1907, 57) que la tête de vache argentée de la tombe IV de l'Acropole des Mycènes et la tête de lion de la tombe III n'étaient sans doute pas des épisèmes de bouclier comme le voulaient Schliemann (*Mykenae*, fig. 327) et Schuchhardt (*Schliemanns Ausgrabungen*, p. 303). Il n'est pas moins douteux que le morceau de bois trouvé dans la tombe V provint d'un bouclier comme l'a supposé aussi Schuchhardt. Il n'a malheureusement pas été soumis à l'analyse.

« au vaste bouclier », qui s'en sont détachées en quelque sorte pour devenir le père et le fils du héros : Télamon et Eurysakès. Bien que le souvenir de l'*itéa* n'ait pas survécu de même dans l'Épopée, une étude minutieuse des boucliers figurés sur les monuments mycéniens m'a convaincu que ceux-ci ou bien consistaient en un clayonnage d'osier, ou bien étaient formés de peaux tendues sur une armature en bois et

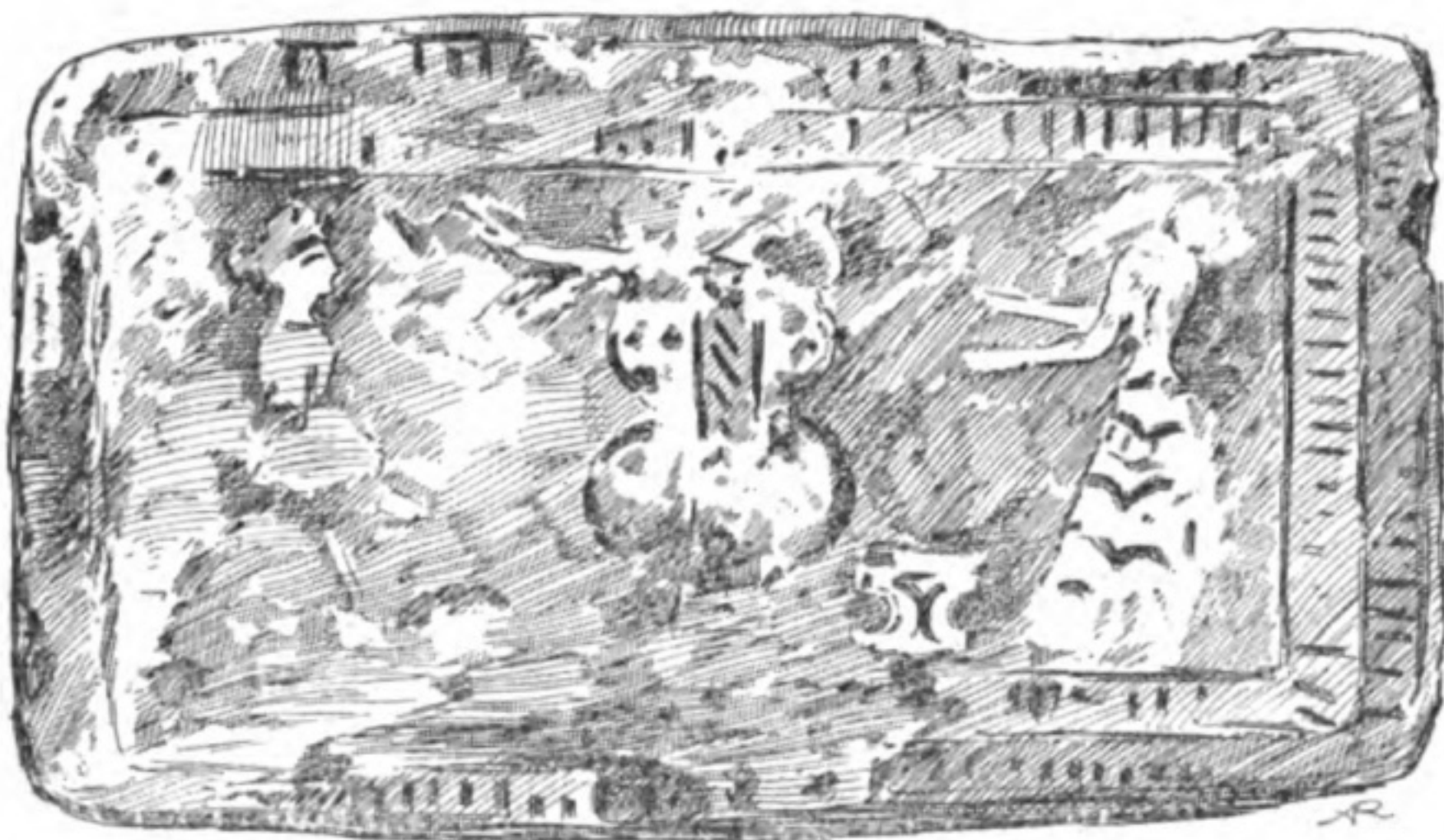


Fig. 6. — Bouclier sacré entre deux orantes sur une fresque de Mycènes.
Prototype du *Palladium*.

l'on a vu pourquoi il y a tout lieu de croire que ce bois était celui du saule¹.

Parmi ces monuments trop rares encore — on n'en connaît guère plus qu'une vingtaine, — un petit groupe nous intéresse surtout ici : celui où il semble que le bouclier bilobé ait une valeur religieuse.

Sur la grande intaille de Mycènes (fig. 5) le petit personnage qui paraît suspendu au milieu du ciel et entièrement caché par le grand bouclier à double échancrure d'où ne sort que le bras qui tient une lance ou une baguette, est évidem-

1) Je ne puis, ici, entrer dans le détail de cette étude purement archéologique. En attendant que je puisse la faire paraître, je dois renvoyer, outre les trois ouvrages classiques sur le sujet indiqués p. 318, n. 8, à l'ouvrage de G. Lippoldt, *Grichiesche Schilde* dont la prochaine publication est annoncée dans les « Münchener archäologischen Studien », dédiés à la mémoire de Furtwaengler.

ment de caractère divin¹. Il semble voler en agitant son arme autour de la bipenne, qui a représenté le génie de la foudre avant que celui-ci ne soit transformé en Zeus, armé de la hache-foudre et adoré comme dieu de la foudre par les Kurètes qui en imitaient le bruit en entrechoquant leurs armes.



Fig. 7. — Hache de bronze de Vaphio consacrée par l'empreinte du bouclier bilobé.

Le génie du bouclier n'est-il donc pas la première image d'Itanos, le Kurète inventeur du bouclier ?

On retrouve le bouclier bilobé à moitié anthropomorphisé sur la fameuse tablette en calcaire peint de Mycènes. Fixé sur un solide pilier, on croit y distinguer un bras tendu vers la droite, peut être armé d'une lance, une aile ou un autre bras projeté à gauche ; deux femmes font le geste d'adoration de part et d'autre (fig. 6)². Sur un côté de la *larnax* de Milatos,

1) Schliemann, *Mycènes*, fig. 530 ; Furtwaengler, *Ant. Gemmen*, I, pl. II, 20 ; *Rev. archéol.*, 1900, II, pl. VIII, 1 ; P. Girard, *R. Et. grecques*, 1905, p. 55. Milchhoefer (*Anfaenge der Kunst*, p. 136 et *Arch. Zeitung*, 1883, p. 249) reconnaît la Grande Mère assise sous l'Arbre de Vie, les épis à la main, entourée de nymphes et d'orantes ; devant elle, le futur Zeus serait représenté sous forme de bipenne et le Kurète serait symbolisé par le bouclier bilobé qui paraît tourner autour de la bipenne. Tsountas, *The Mycenean Age*, p. 299, voit Zeus dans le porteur du bouclier. J'étudierai plus loin, le considérant aussi comme un Kurète, le porteur du bouclier bilobé du sceau de Knossos, *British School Annual*, VIII, p. 77 ; *Rev. Et. grecques*, 1905, p. 58.

J. Sieveking (art. *Palladion* du *Lexikon* de Roscher, col. 1327) rapproche de la divinité au bouclier de l'anneau de Mycènes, celle d'un anneau de Knossos (Evans, *JHS.*, XXI, p. 170). Comme celle-ci ne porte pas le bouclier mais seulement la lance dans la droite, on peut reconnaître partant du dos deux petites ailes et conclure de sa nudité que la divinité était de sexe masculin. P. Girard, qui la reproduit, *op. cit.*, p. 49, y voit le génie du Pilier, de ce « Pilier vêtu, pour ainsi dire, du bouclier » qu'il reconnaît dans l'entaille de Mycènes ; comme le génie de l'entaille de Mycènes, il tiendrait à la main non une lance, mais une baguette magique.

2) Tsountas, *Εφημ. ἀρχ.*, 1887, pl. X, 2 = Tsountas et Manatt, *Mycenean Age*, pl. XX ; Perrot, *Hist. de l'Art*, VI, f. 440. Sur le bouclier limité par une bande jaunâtre striée de noir on distingue un cercle en rouge. P. Girard, *loc.*

on a déjà vu (fig. 3)¹ un génie ailé, portant devant lui un bouclier de ce type, qui paraît voler au-dessus d'un poisson et c'est encore une divinité sans doute qui sur un sceau de Knossos tient un bouclier semi-cylindrique sous sa forme non encore stylisée².

Enfin, sur un vase du Dipylon qui se place plusieurs centaines d'années après les monuments de Mycènes, on retrouve encore le bouclier bilobé, placé sur un autel entre deux personnages assis (fig. 8). Le bouclier a déjà pris une forme qui, sur d'autres vases géométriques, se conservera comme emblème des monnaies béotiennes. Le treillis qui remplit l'intérieur de cette *pelté* s'explique le mieux par de l'osier tressé; l'autel sur lequel il est placé est formé d'un de ces damiers alternativement noirs et blancs qui forment la partie inférieure de tant de chapelles figurées sur des monuments minoens. L'objet triangulaire placé à l'extrémité de l'autel peut être une corne de consécration vue de profil; quant aux objets que le prêtre tient de chaque main, quelle que soit leur nature exacte, ils semblent destinés à frapper l'un contre l'autre reproduisant le bruit du tonnerre³. Le même

cit., p. 57, croit reconnaître un bras et une aile de même que R. Dussaud dans ses *Questions Mycéniennes* publiées dans la *RHR* de 1905.

1) A. J. Evans, *Journ. Hell. Studies*, 1901, p. 174; fig. 50; mieux dans *The prehistoric tombs of Knossos*, extrait de l'*Archaeologia*, 1906, p. 99. Cf. P. Girard, *Rev. des Et. grecques*, 1905, 51.

2) A. J. Evans, *British School Annual*, IX, 1902-3, p. 59, fig. 38. Le P. Lagrange (*La Crète ancienne*, 1903, p. 68), après l'avoir rapproché de la déesse au lion d'une autre empreinte d'argile (*Br. School Ann.*, IX, fig. 37) remarque avec raison que si l'animal qui accompagne le porteur du bouclier est un chien et non une lionne, il devrait plutôt le considérer comme un guerrier. Quant au bouclier semi-cylindrique, il est pourvu supérieurement d'une sorte d'angle proéminent destiné probablement à protéger la figure. On le retrouve sur une autre gemme crétoise (*Revue arch.*, 1878, pl. XX, n. 5) et à Mycènes sur un anneau d'or de la V^e tombe de l'Acropole (Schuchhardt, *op. cit.*, fig. 231), sur deux des chasseurs du poignard aux lions et les défenseurs de la ville assiégée du gobelet d'argent.

3) *British School Annual*, XII, p. 82. Sur l'appareil en damier des édicules religieux minoens, voir ce que j'ai écrit dans la *RHR*, 1909, p. 243. On peut se demander si le zig-zag qui s'échappe d'un des instruments agités par le

bouclier, placé en sens contraire, semble présider à une scène de bataille que présente un autre vase du Dipylon (fig. 9). Comme par un souvenir du bouclier à demi anthropomorphisé de la plaque peinte de Mycènes, un bras paraît



Fig. 8. — Bouclier sur un autel entre deux adorateurs sur vase du Dipylon.

sortir de ce bouclier ; mais les javelots qui l'entourent rappellent le trophée classique.

Le caractère sacré, dont ces exemples suffisent à montrer que le bouclier en forme de 8 était empreint, se communiquait à tous les objets qui en imitent la forme ou qui en reçoivent l'image.

Sans doute est-ce à ce titre qu'on le voit figurer tantôt sur des objets de parure¹, tantôt sur des instruments comme la hache de bronze de Vaphio² reproduite à la

prêtre (il doit avoir ce caractère pour être assis devant l'autel) n'est pas censé représenter l'éclair évoqué ou conjuré.

1) Voir les bijoux lydiens reproduits par Perrot, *Hist. de l'Art*, V, p. 296 ; les *tintinnabula* de Chypre, reproduits par Rh. v. Lichtenberg, *Beitraege z. gesch. Kypros*, 1907, pl. III-IV ; le collier d'Enkomi, Murray, *Excav. at E.*, pl. VI, 604 et Reichel, *op. cit.* (fig. 8), une plaquette d'or d'Eleusis (Reichel, fig. 15), la bague d'or d'Egine, 'Εφ. ἀρχ. 1891, pl. II, 2. Peut-être faut-il chercher une origine religieuse à la *scutulata vestis*. Cf. Ed. Wolf, *Wochenschr. f. Kl. Phil.*, 1906, 512 (c.-r. de G. Ferrara, *Della Voce Scutula* Milan, 1905). Sans doute aussi le collier d'Enkomi est-il le prototype du collier de Latone à Délos dont les comptes apprennent qu'il était composé de 49 *thuréoi* dont un coupé en deux pour servir de fermoir (*Sylloge*, 588, l. 4).

2) Tsountas, 'Εφ. ἀρχ., 1889, p. 156, pl. VIII, 2. Je crois distinguer un bouclier bilobé sur le flanc d'un des vases crétois représentés dans la tombe de Rekhmara (voir la planche en couleurs de W. M. Müller, *Egyptological Researches*, 1906).

figure 7, et l'on ne peut que voir des boucliers-amulettes dans les petites pierres noires en forme de bouclier mycénien trouvées à Troie et à Tirynthe¹, ainsi que dans les petits boucliers en ivoire, en verre (fig. 4) ou en terre vernissée des tombes de Mycènes, de Spata et de l'Acropole d'Athènes². A plus forte raison ce caractère sacré devait-il résider dans

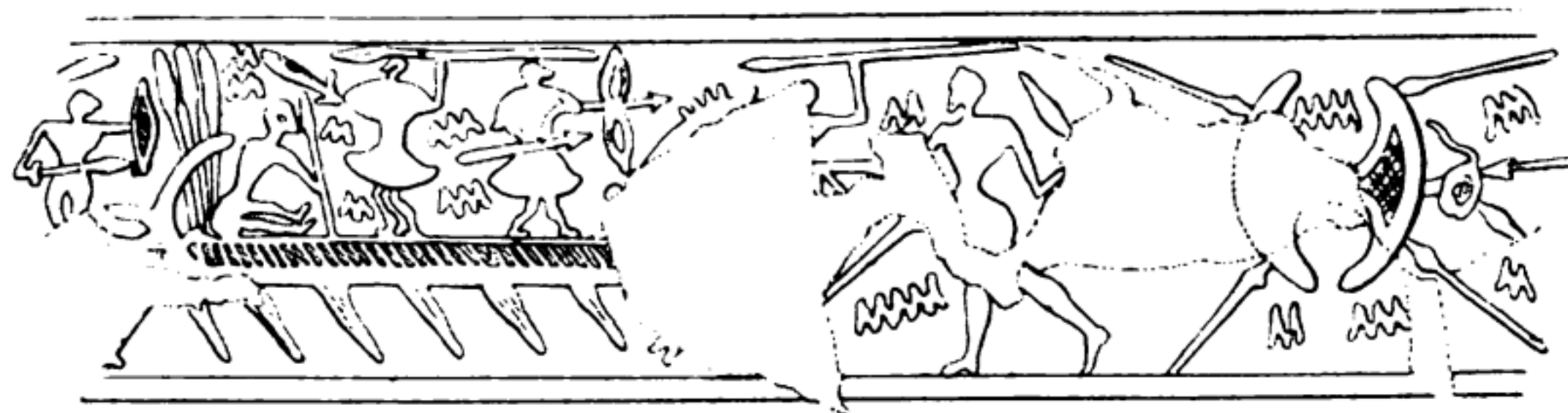


Fig. 9. — Bouclier-trophée au milieu d'une scène de combat sur un vase du Dipylon.

les gemmes où ce bouclier figure au milieu d'autres objets rituels, associé ici à la bipenne, là à l'arbre sacré³. Répété une vingtaine de fois sur un couvercle d'ivoire trouvé à Knossos, il renforce le caractère sacré que devait avoir la ciste à laquelle appartenait ce couvercle⁴ (fig. 14). Enfin on a, en

1) Schliemann, *Ilios*, p. 402; *Tirynthe*, p. 71. On peut encore rappeler un vase en faïence décoré aux angles du même bouclier, *Br. School Annual*, XI, p. 72.

2) On en connaît en pâte de verre (les trois de Mycènes reproduites à la fig. 4 le sont d'après Milani, *Studi e Materiali*, II, p. 15) en terre cuite vernissée (à Mycènes, Schliemann, *Mycènes*, p. 180), en or (Reichel, *op. cit.*², f. 14) si l'on admet avec Reichel que ce bijou dérive du bouclier bilobé, il faut admettre la même dérivation pour la figure de même forme gravée au bas de la stèle du char de l'Acropole de Mycènes, Perrot, VI, p. 767; Reichel, fig. 68), en ivoire (à Spata, *Bull. Corr. Hell.*, 1878, pl. XV, 10; Reichel, *op. cit.*², f. 6; Perrot, VI, f. 512), en électrum (à Gournia, Boyd-Hawes, *Gournia*, pl. XI, 15).

3) Outre la grande intaille de Mycènes, p. 13, fig. 6, on doit mentionner : une stéatite crétoise représentant un bouclier entouré de douze petits cercles, *Journ. Hell. Studies*, 1895, p. 298, f. 37 b; une gemme où le même bouclier est associé à l'arbre sacré, *ibid.*, p. 299, f. 40; *Rev. archéol.* 1900, II, p. 12; Furtwaengler, *Ant. Gemmen*, pl. II, 23, 40, 41; pl. III, 51, il est associé au taureau sur une gemme d'Ialysos (Perrot, VI, pl. XVI, 1). Un anneau d'or avec trois boucliers à Phaestos, *Monumenti dei Lincei*, XIV, col. 593, fig. 55, un bouclier doré sur le vase d'argent de Mycènes.

4) A. J. Evans, *The prehistoric tombs of Knossos*, dans *Archaeologia*, LIX, 1906, fig. 41.

Étrurie, taillé des pierres tombales en forme de bouclier (fig. 10)¹. Sans qu'on puisse préciser la portée attachée à cet usage, il semble que, de même que la formule *sub ascia* dérive du culte de la hache, cette mise du mort *sub scuto* lui assure la protection des maîtres du ciel.

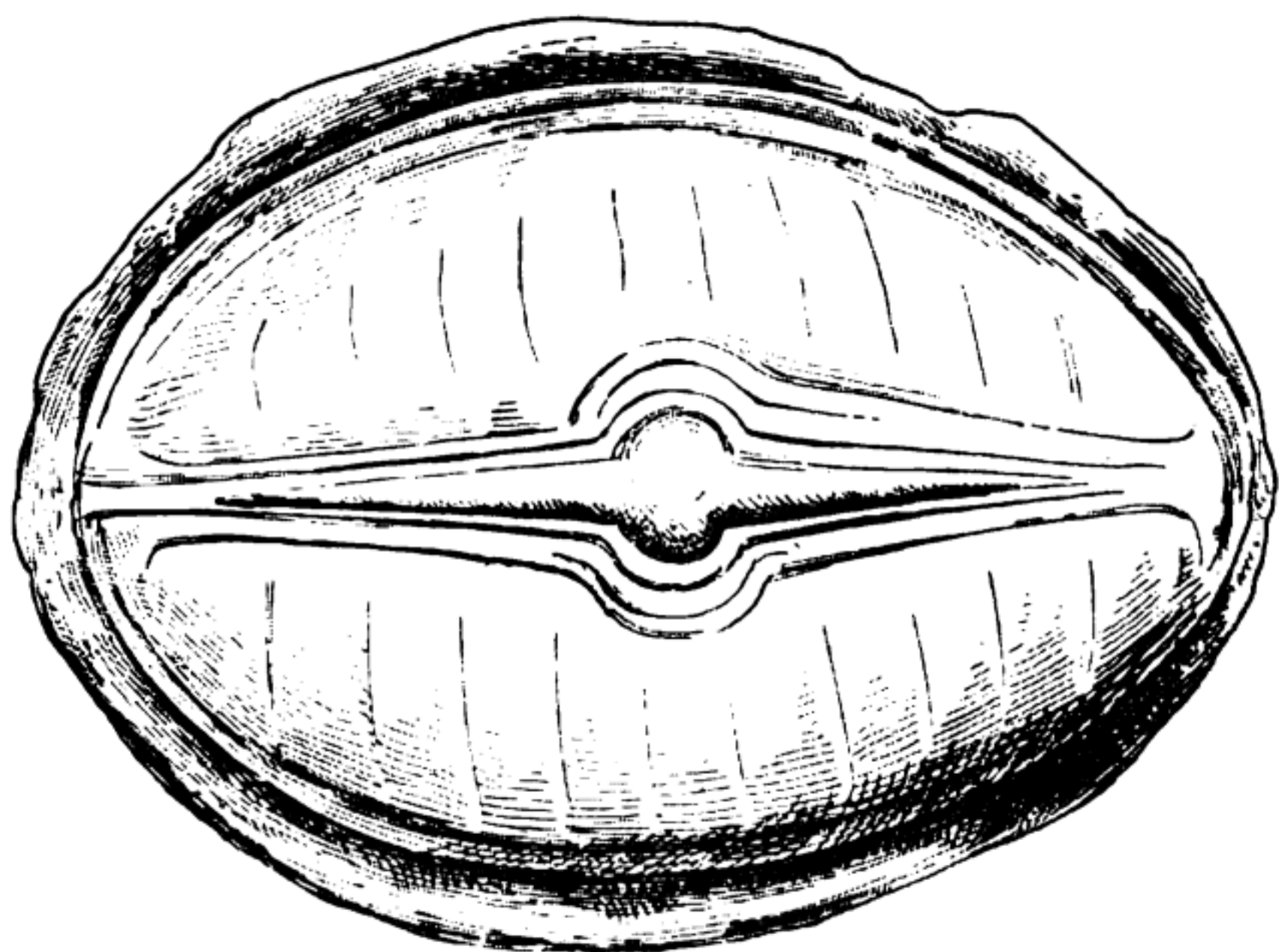


Fig. 10. — Pierre tombale de Vetulonia sculptée en forme de bouclier.

Dès 1898, M. E. Gardner², bien qu'il ne connût encore qu'une faible partie des monuments que l'on vient d'énumérer, y reconnaissait cependant l'origine des *palladia*. « Ces curieux objets qui figurent au nombre des antiquités mycéniennes ont un sens symbolique. Ils doivent être regardés comme des représentations conventionnelles et réduites d'une

1) Cette pierre qui forme le couvercle d'une tombe à *pozzo* de Vetulonia, conservée au Musée de Florence, est reproduite d'après Milani, *Italici ed Etruschi* (Rome, 1909, pl. X, fig. 51). Aux exemples qu'il cite avec bouclier ovale ou rond (p. 14-15), on peut ajouter deux autres couvercles scutiformes sur des cistes dont l'une est ovale et l'autre ronde, conservées dans la salle des *Necropole del Agro Palisco* au *Museo della Villa Julia* de Rome.

2) Ernest Gardner, *Palladia from Mycenae*, dans le *Journal of hellenic Studies*, 1893, p. 24. Les statuettes primitives affectant souvent la forme du bouclier bilobé au-dessus duquel ne passe que la tête, il est difficile de savoir si nombre d'« idoles plates » n'ont pas été destinées à représenter des *palladia*.

divinité armée. Leur donner le nom de *Palladia* est la manière la plus simple d'exprimer ce fait, qu'il faille ou non les identifier à une divinité armée que toute la Grèce a connue sous le nom de Pallas Athéné. » En 1900, M. Evans, après avoir ajouté bon nombre de monuments à ceux que connaissait Gardner écrivait : « Il est possible que le bouclier mycénien lui-même, lorsqu'il apparaît comme un symbole dans le champ des gemmes ou des sceaux, représente parfois, ainsi que la bipenne, la personnification aniconique de la divinité ou du héros défunt¹ ». La figuration de la divinité du bouclier sous forme de génie ailé serait due, d'après M. Evans, à la fantaisie des artistes.

L'année suivante, dans la 2^e édition de ses *Homerische Waffen*, Reichel² précisait que bipenne et bouclier devaient être des symboles du dieu de la guerre mycénien ; Milani s'étendait en spéculations sur la valeur cosmogonique des deux cercles du bouclier, alors que Reichel a précisément montré qu'ils ne sont qu'un dessin conventionnel de l'élargissement et de la proéminence qu'une peau de bœuf tendue sur un cadre de bois présente naturellement à sa partie inférieure et à sa partie supérieure³.

En 1905, tandis que Helbig⁴ montrait dans les *ancilia*, dont l'on sait le rôle parmi les *sacra* de Rome, une forme

1) A. J. Evans, *Journ. Hell. Studies*, 1900, p. 192.

2) W. Reichel, *op. cit.*, 1901, p. 3.

3) Milani, *Studi e Materiali*, I, p. 194 ; II, p. 16 etc.

4) W. Helbig, *Sur les attributs des Saliens*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. XXXVII, 205-270. On y trouvera à la fig. 4 le denier frappé par Licinius Stolo avec un *apex* entre deux *ancilia* reproduit dans ma fig. 4. La forme bilobée est atténuée sur le cachet d'Attius (fig. 1), une cornaline semblable (fig. 3), une sardoine où l'*ancile* n'est pas porté par deux Saliens mais fait partie d'un trophée (fig. 6). Sur un moyen bronze d'Antonin le Pieux (fig. 5) l'*ancile* tel qu'il est figuré sur les deniers de Licinius Stolo a continué à évoluer ; le bouclier ovale qui se voit sur les deniers au centre du bouclier bilobé s'est développé ; les deux demi-cercles qui, au-dessus et en dessous, donnaient la forme de 8 ont fait place à deux bandes de lanières dont l'extrémité est munie d'un disque. Sans doute ces lanières, en frappant le bouclier produisaient-elles le bruit caractéristique, imitation du tonnerre.

réduite du pavois mycénien, P. Girard, dans un ingénieux mémoire sur *Ajax fils de Télamon*¹, essayait de prouver que Αἴας τελαμώνιος n'était autre que le nom sous lequel on invoquait le *Seigneur du Pilier*. Si cet esprit du pilier était devenu, entre tous les héros homériques, le porteur par excellence du bouclier en forme de tour, c'est que le pilier, en s'anthropomorphisant progressivement, s'était chargé d'un bouclier; le *télamon*, simple poutre à l'origine, devint ainsi le soutien du bouclier. Comme tel il finit par se spécialiser dans le sens de baudrier. Si cette spécialisation était déjà chose faite à l'époque homérique, la signification primitive s'est maintenue pour τελαμών et dans un groupe d'inscriptions des villes éoliennes du Pont-Euxin où il paraît se rapporter à la stèle qui porte l'inscription et dans son emploi architectonique pour désigner une colonne à forme humaine du même type que les *atlantes*. *Atlantes* et *télamônes* se rapportent, d'ailleurs, à une même racine, *tla*, qui signifie porter. Ainsi, du pilier au bouclier que le pilier soutient, puis du bouclier au baudrier qui permet de le porter, on pourrait suivre dans *télamôn* une évolution semblable à celle que nous avons essayé de reconstituer pour *itéa* : du saule au bouclier en bois de saule réduit peu à peu à un simple cadre du même bois; puis, l'idée de cadre l'emportant comme celle de support a fini par dominer dans *télamôn*, *itus* dérivé d'*itéa* mais oublieux de son origine, ne désigne plus dans le bouclier que le pourtour devenu métallique. Dès la grande époque de l'expansion

1) *Revue des Études grecques*, XVIII, 1905, 1-75. Je suis loin de partager toutes les vues si brillamment exposées dans cet article. J'ai déjà exposé ici même quelques vues divergentes en rendant compte de l'ouvrage de Vuertheim, *De Ajacis origine, cultu, patria* dans la *Rev. Hist. des Rel.*, 1908, I, p. 247. Comme je l'ai dit plus haut, l'explication d'Aóos comme une déformation de l'*Adôn* phénicien (Adonis), déformation dont *Aias* serait une variante me paraît insoutenable. Pour l'histoire même de l'évolution du sens de *télamôn*, pour son passage du pilier au baudrier, pour la raison surtout qui aurait amené à affubler le pilier du grand bouclier la pensée exacte de M. Girard est particulièrement difficile à saisir à travers ses digressions. Peut-être l'ai-je un peu forcée pour la résumer; en tout cas, je ne crois pas l'avoir faussée.

ionienne qui commence au VIII^e siècle, le sens primitif d'*itéa* comme celui de *télamôn* a disparu de l'épopée. Que la vie de ces mots, en leur acception originelle, fût dès lors épuisée, n'est pas une confirmation encore de l'antiquité de cette origine?

Dans l'évolution semblable de ces deux termes telle qu'on vient de la retracer, on n'aura pas manqué d'être frappé d'une lacune. On a montré, par les monuments, le caractère sacré du bouclier auquel ses planches de saule auraient valu le nom d'*itéa*; on l'a montré ayant cette valeur religieuse tant isolé que suspendu au pilier qui aurait été dit *télamôn*, mais on n'a précisé ni pourquoi ni comment le pavois mycénien était un objet de culte. Les savants qui ont pu constater ce culte du bouclier dans la Grèce primitive n'ont pas été plus précis : si Milani cherche, dans les deux cercles à la fois conjoints et opposés, toute une symbolique dont le P. Lagrange dans un chapitre sur « les Symboles » de la religion crétoise¹, ne s'est pas assez dégagé, Gardner et Reichel voient dans le bouclier comme dans la bipenne des représentations stylisées de la divinité guerrière qui en était armée. Evans, persuadé du caractère aniconique de la religion crétoise, considère le bouclier, ainsi que la bipenne ou le pilier, non comme des symboles ou des attributs d'une divinité armée, mais comme étant par eux-mêmes des objets de culte; il n'explique pas d'ailleurs, pourquoi le bouclier est divin; P. Girard² qui insiste sur le caractère prophylactique du bouclier des sceaux et des gemmes et qui propose d'y voir

1) M. J. Lagrange, *La Crète ancienne* (Paris, 1908), p. 95. Voir mes comptes rendus des ouvrages de Milani et de Lagrange dans la *Revue des Ét. ethnogr. et sociol.*, 1908, p. 296 et 378.

2) Il est certain que certains coquillages ont joué un rôle sacré en Crète, un rôle qui n'était pas seulement celui de « trompe » que M. P. Girard leur assigne — encore qu'il eût pu rappeler la conque des tritons et l'Athéna *Salpinx* d'Argos. Mais, après avoir affirmé — affirmation peu exacte — que « rien ne nous révèle, si ce n'est peut-être leur présence dans les tombeaux, que les coquillages aient joué le rôle d'amulette », comment écrire : « Je crois, dans tous les cas, apercevoir le coquillage-bouclier sur quelques cachets ? Quel qu'ait été le prototype de ce symbole, son caractère prophylactique ne paraît pas douteux » (p. 53-4) et

la reproduction d'un coquillage ouvert, n'explique pas davantage pourquoi des vertus tutélaires auraient été prêtées au bouclier bilobé ou à son prototype supposé ni comment l'idée serait venue de recouvrir un pilier, sacré par lui-même, sous l'imitation d'un coquillage bivalve, imitation qui devait être gigantesque puisqu'elle cache presque entièrement le pilier !

L'insuffisance des explications n'est que trop manifeste. Leur défaut commun semble être que, dans le culte du bouclier, elles considèrent le rôle propre de cette arme comme subordonné ou comme adventice. Elles ne comparent pas le culte du bouclier avec celui des autres armes sacrées, glaive et hache, lame et flèches ; elles ignorent que l'humanité a connu l'*hoplolâtrie* au même titre que la litholâtrie, la phytolâtrie, la zoolâtrie. Bien que le terme d'*ὄπλον* s'applique par excellence au bouclier, nous ne pouvons songer à esquisser ici, à propos de l'*inventio scuti*, une étude d'ensemble de l'*hoplolâtrie*¹. Mais pour faire comprendre la légende du Kurète Itanos inventeur du bouclier, il importe d'en indiquer quelques aspects.

*
* *

En retraçant plus haut ce qu'on entrevoit encore du culte

conclure : « Il était inévitable que le bouclier-amulette devint de bonne heure un véritable bouclier et que la baguette magique devint une lance » ? (p. 64). Donc, si je comprends bien, malgré que le caractère prophylactique du coquillage ouvert soit incertain, ce caractère réside sans aucun doute dans l'amulette qui en imite la forme ; cette forme se trouvant être en même temps celle du bouclier, le bouclier hérite de sa vertu sacrée. Quant à la légende de la lance guérissante d'Achille, il y aurait « quelque réminiscence de la baguette bienfaisante des dieux pélasges devenue plus tard aux mains des héros, un instrument de douleur » (p. 65). Cette légende montrerait le passage de la baguette magique à la lance et expliquerait par analogie le passage du bouclier-amulette au bouclier-arme. Je crois avoir montré ailleurs que c'est un des nombreux exemples de magie sympathique. Cf. *L'Anthropologie*, 1909, p. 199.

1) J'ai indiqué les traits principaux de cette étude dans une lecture sur *Les armes des dieux comme principe de classification dans les études de mythologie*, faite au Congrès archéologique de 1909. Voir mon résumé *Rev. arch.*, 1909, II.

d'Itônia, la compagne d'Ilônos-Itanos, on a pu déjà, malgré la pauvreté de nos textes, mettre en lumière certains des traits que l'on peut retrouver à l'origine de tous les cultes qui se sont développés en Grèce autour d'un *palladion*.

Palladion paraît désigner originairement ou une imitation réduite de *pallas* (παλλάξ — ἄδος) ou le lieu où se manifeste sa puissance. Quant à *pallas*, il ne dérive pas, comme on l'admet généralement d'après l'attitude classique des images de Pallas-Athéna, ἀπὸ τοῦ πάλλιν τὸ δόρυ¹, de la lance brandie. Des lances de type primitif sont dites παλτά, « ce qui est brandi, lancé », πάλλιν γὰρ τὸ βάλλειν. L'éclair est dit παλτὸν πῦρ². C'est à cette lance ou à cette flèche de feu que les premières populations de la Grèce paraissent avoir donné le nom de *pallas* comme celui de *kéraunos*³. Le palladion est toujours tombé du ciel, τὸ διπετὲς Παλλάδιον. Comme les *kéraunia*, les *palladia* sont donc des « pierres à foudre ». Descartes croyait encore que « la foudre se peut quelquefois convertir en une pierre fort dure, qui rompt et fracasse tout ce qu'elle rencontre »⁴. Ces effets destructeurs de la foudre et les aéro-lithes dont sa chute est parfois accompagnée devaient

1) *Et. Magn.*, 642, 53 et beaucoup d'autres gloses citées par Roscher, *Lexikon*, art. *Pallas*, col. 1335.

2) Phérécyde, *Fragm. Hist. Gr.*, I, 96, 101. Cf. Phylarque, *ibid.*, I, 356, 79.

3) On connaît le passage souvent cité de Sotakos de Karystos conservé par Pline (*N. H.*, XXXVII, 51, 135), passage d'ailleurs corrompu, où il distingue les *cerauniae nigrae ac rotundae* qu'on nommerait *baetulos*, des *longae* (ac *rubentes*?) qui seraient proprement les *cerauniae* et d'une dernière pierre plus rare *quoniam non aliubi inveniatur quam in loco fulmine icto* (serait-ce la *brontea* dont il dit, 150, que *e tonitribus cadit restinguitque fulmine icta*?). Les traditions relatives aux pierres à foudre, que les Grecs modernes appellent *astropetekia*, ont été réunies dans l'ouvrage de Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires* (Paris, 1877) qui reste le plus complet. D'autres références sont indiquées dans un article de Saint-Yves, *Talismans tombés du ciel*, dans la *Rev. des Ét. Ethnogr. et Soc.*, 1909, 175-192. Pour le culte de la hache, qui dérive de celui de ces *cerauniae similes securibus*, j'ai réuni nombre de textes dans l'article **SECURIS** du *Dictionnaire des Antiquités*.

4) Cité par Th. Henri Martin, *La Foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens* (Paris, 1866), p. 283. Voir dans ce livre le chapitre intitulé : *Fulgurites* et chute prétendue de la foudre en pierre, p. 195-206.

amener à associer la foudre avec le jet d'une pierre céleste. Ajoutez l'existence de ces silex dont tous les primitifs paraissent avoir cru — sans doute parce qu'ils produisaient le feu — qu'ils avaient aussi le pouvoir de le conjurer¹. Ce feu que les silex recélaient ne pouvait leur avoir été communiqué que par la foudre; aussi ne les cherchait-on que *in loco fulmine icto*. Quand on avait trouvé la pierre à foudre là où s'élèvera son temple, au *Xypetaion*² ou au *Palladion* à Athènes, au *Kéraunios lophos* à Argos, le prêtre de la tribu s'en servait sans doute pour allumer un feu inextinguible. C'est ce feu qui brûle devant la pierre sacrée de l'Itôn de Béotie et on le retrouverait aisément sur toutes les acropoles³ — c'est lui qui brûle à Athènes devant l'Athéna Polias dans la lampe fameuse de Callimaque — car ce sont les hauts lieux que la foudre frappe de préférence. Une fois le feu sacré allumé, la pierre à foudre est placée au plus profond du sanctuaire, dans l'*adyton* où, comme l'indique le nom lui-même, nul ne doit plus pénétrer. On a vu comment

1) D'après Solin, 23 et Marbode, *Liber Lapidum*, § 28, v. 418-21 la *ceraunia* préserve de la foudre et des tempêtes; d'après Pline, XXXVII, 176, elle éteint même l'incendie allumé par la foudre.

2) *Ευπετής* = *διυπετής* d'après Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 22. Le *palladion* de Xypétaion appartenait, comme on l'a montré (cf. Wörner, art. *Palladion* du *Lexikon* de Roscher, col. 3424) à l'antique *Tétrakómia* de Phalère, Pirée, Thy-moitadai et Xypété et c'est au Phalère qu'appartenait originairement la cérémonie du bain du palladion qui continua à s'y célébrer lorsque la cérémonie locale eut été englobée dans les *Plynteria*. Ces *Plynteria* de la cité paraissent avoir été originairement confinés au bain que les Praxièrgides célébraient pour l'Athéna de l'Acropole. Que cette Athéna Polias eût son origine dans la foudre, j'en vois trois indices : 1) l'empreinte produite sur le roc par le trident de Poséidon, coup de foudre mettant au jour la *θάλασσα Ἐρεχθίδος*; 2) les Kékropides frappées de folie pour avoir ouvert le ciste d'Erichthonios fils d'Héphaistos et d'Athéna; 3) Agraulos une des Kékropides changée en pierre et ayant comme telle un culte où l'on sacrifiait des victimes humaines et où les éphèbes venaient prêter le serment militaire. Sur le *διυπετής ἄγαλμα* d'Éphèse, voir les textes réunis par Kukula, *Forschungen in Ephesos*, I, n. 141-4, 406, 432.

3) Tel devait être, par exemple, le caractère primitif de la pierre adorée sur l'Acropole de Megare; on la fit entrer dans la légende d'Apollon parce que, comme la statue de Memnon, elle résonnait aux premiers rayons du soleil (Pausanias, I, 42, 2).

Iodama fut châtiée pour avoir violé cette défense. Tirésias devint aveugle pour avoir vu baigner le *palladion* d'Alalkoménai et les Kékropides furent frappées de folie pour avoir entrevu le mystérieux contenu de la ciste déposée par Pallas sur l'Acropole comme gage de sa protection. On sait comment fut châtié Diomède pour avoir enlevé le *palladium* d'Ilion et, en pleine époque historique, Fimbria trouva encore le *palladium* d'Ilion *absconditum intra exstructum parietem*¹. A Rome où il fut transporté alors — *Pallada Roma tenet*² — on tint de même secret en quel endroit précis du sanctuaire de Vesta étaient enterrés les *doliola* qui contenaient, entre autres *pignora imperii*, ce *palladium* qui, dit Cicéron, *de caelo lapsum Vestae custodiis continetur, quo salvo salvi sumus*³.

Si ces croyances subsistaient encore aussi vivaces au dernier siècle de la République, quelle ne devait pas être leur force quelques vingt siècles auparavant ! Nul n'eût osé contempler la pierre céleste, à plus forte raison la toucher, de peur d'être aussitôt foudroyé. Si quelqu'un avait pu la toucher, l'enlever même, n'était-ce pas ou bien qu'il était lui-même revêtu d'une puissance magique supérieure ou bien que la divinité de la pierre à foudre abandonnait la cité où elle était jadis tombée ? De toute façon, l'intérêt primordial de toute cité n'était-il pas de laisser ignorer où se trouvait son véritable *palladium* ou d'en rendre impossible l'accès ? Puisque la cité ne pouvait subsister sans lui, n'était-il pas le garant et le protecteur de ses destinées ? C'est à lui que sont liées celles d'Ilion et de Rome ; quand Alexandre marche contre Thèbes pour détruire à jamais la puissance béotienne, le feu prend de lui-même au *palladium* d'Alalkoménion⁴.

1) Servius, *ad Æn.*, IV, 166, d'après Tite Live de qui dérivent aussi Julius Obsequens, 56 et Saint-Augustin, *De civ. dei*, III, 7. Cf. Appian, *Mithr.*, 53.

2) Ovide, *Fast.*, VI, 423.

3) Cicéron, 11^e *Philipp.*, 23. Cf. *Pro Scauro*, 48, où l'on voit que le grand pontife Métellus fut frappé de cécité pour avoir osé, dans un incendie du temple de Vesta, sauver des flammes ce *palladium quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur*.

4) Aélien, *Hist. var.*, XII, 57.

Ainsi, l'on voit comment, par le seul fait de la puissance foudroyante qu'on y croyait incluse, la pierre tombée du ciel est devenue, pour la cité qui la possédait, le *palladium* au sens que nous attachons encore à ce terme. L'on comprend aussi pourquoi, selon que la divinité de l'acropole était appelée Zeus ou Poséidon, Héra ou Athéna, la pierre à foudre a été, avec les progrès de l'anthropomorphisme, convertie ici en Zeus Kéraunos¹, là en Pallas Athéna et pourquoi ce

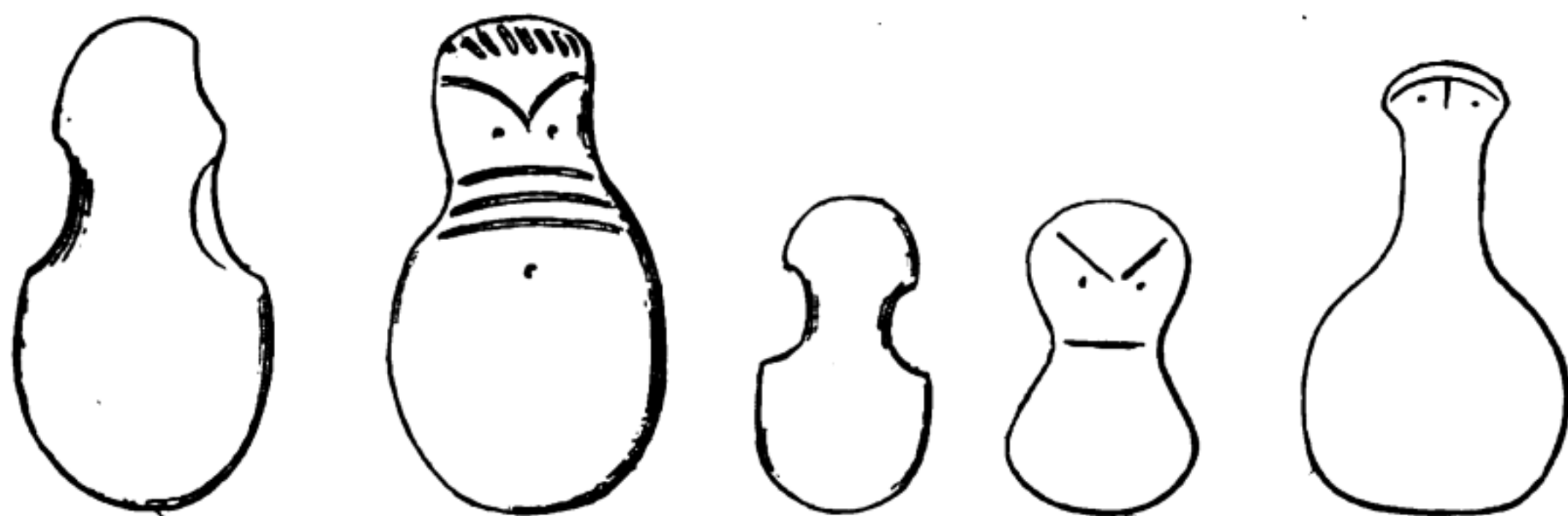


Fig. 11 a-e. — Idoles en marbre de Mycènes dérivant du bouclier bilobé.

sont ces divinités qui, originellement, reçoivent seules le nom de *Polieus*, *Polias*, ou *Poliouchos*. Bien avant l'introduction de ces divinités indo-européennes, les habitants de la Grèce et des Iles n'osaient sans doute pas plus prononcer le nom de leurs dieux qu'approcher ces pierres toutes pleines de leur puissance. Pour implorer leurs dieux, ils paraissent s'être servis de ces épithètes dont, en Crète, *Ariadné*, « la très sainte » et *Britomartis*, « la douce vierge » nous ont conservé le souvenir. Dans la Grèce primitive, les *Dioskouroi*, les *Kourètes*, les *Anaktes*, la *Koré*, la *Kyréné*, l'*Alalkoménéis* suffisent à attester ou bien que les premiers Indo-Européens qui s'y établirent étaient à un stade d'évolution religieuse

1) Pour Zeus Kéraunos de Mantinée, voir les articles classiques de Foucart, H. Weil, Usener sur Zeus Kataibaïtēs, Kappôtas ou Kabatas, les notes récentes de P. Nilsson (*Griechische Texte*, 1906, p. 475 et *Rhein. Mus.* 1908, p. 343). Il faut rappeler où Αθαναία inscrit sur une pierre pyramidale (bétyle?) de Mantinée (Foucart, *Inscr. du Pélop.*, 352 a).

analogue à celui des vaincus ou bien qu'ils adoptèrent les cultes et les rites de leurs prédécesseurs.

Ces rites primitifs ne se bornaient pas à des invocations. Dès les origines sans doute, l'homme s'est efforcé de rapprocher de soi les objets de son culte. Comme le clan qui adore le loup croit s'assurer sa protection en multipliant autour de lui les images de l'animal sacré, les adorateurs de la pierre à feu, s'ils n'osent approcher celle même qui est tombée du ciel, s'ils entourent d'un mur, *puteal*, les lieux *fulmine icta* ils n'hésitent pourtant pas à la reproduire telle qu'ils la conçoivent. Sui-

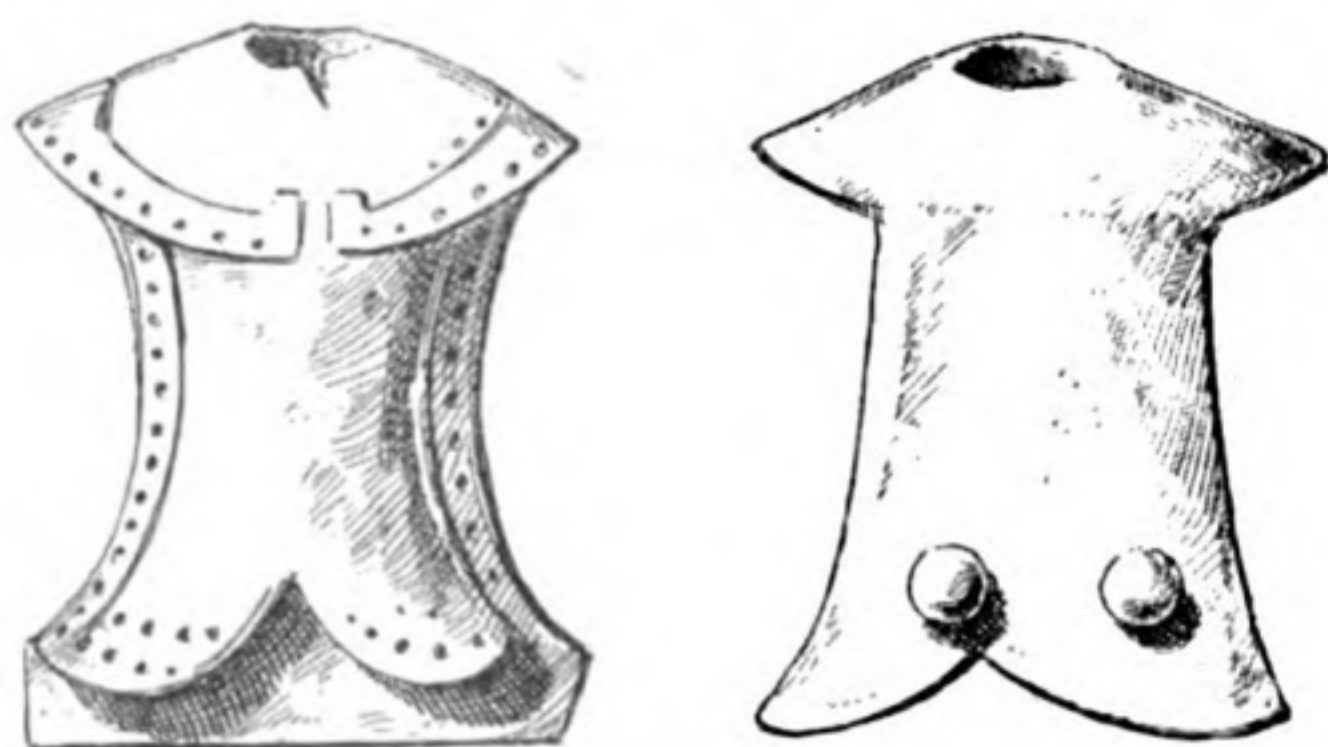


Fig. 12. — Idoles en terre cuite.

vant qu'ils imaginent que la foudre est une pierre lancée du ciel par l'arc ou par la fronde, suivant qu'ils se représentent dans l'orage une divinité brandissant sa lance, frappant de sa hache, ou agitant son bouclier, c'est sous la forme de la pierre à flèche¹ ou de la pierre à fronde, c'est sous les espèces de la lance, de la hache ou du bouclier qu'ils adoreront la divinité de la foudre. Comme la foudre menace aussi bien l'individu que la collectivité, comme le chasseur ou le pâtre ont autant besoin de s'en garantir dans leurs courses isolées que ceux qui vivent dans l'agglomération qui ne tarde pas à se développer au pied de l'acropole dont le seigneur est en même temps prêtre du dieu tonnant qu'on y adore — les descen-

1) Pour le dieu foudroyant considéré comme dieu archer et les superstitions qui s'attachent aux flèches de silex, je me permets de renvoyer à mon article sur *La Flèche en Gaule* dans *L'Anthropologie*, 1909.

dants de Bouzygès à Athènes, ceux de Diomède à Argos —, le culte du dieu de l'acropole prend bientôt une double forme. Pour une tribu qui voit dans le tonnerre le fracas du bouclier céleste, à l'Acropole même, dans un temple, on le représentera par un bouclier, généralement plus grand et mieux décoré que ceux dont la tribu se sert à la guerre comme il convient pour un dieu, ou par plusieurs boucliers pour rendre plus difficile la perte ou la prise du plus sacré d'entre eux, comme on le voit dans les légendes des *ancilia* de Rome et des *palladia* de Troie.

C'est un bouclier de ce genre que me paraît représenter la fresque de Mycènes et c'est à l'époque où le bouclier circulaire remplace dans le culte le bouclier bilobé, qu'un temple de Tarquinies a dû offrir à l'adoration des fidèles l'énorme bouclier de pierre de 2 m. de diamètre dont le centre est occupé par quatre gorgones et le pourtour par six griffons¹. A côté de ces boucliers destinés à protéger contre la foudre l'ensemble de la tribu, chacun de ses membres s'attachera à multiplier sur lui et autour de lui l'image tutélaire, donnant sa forme à des pièces d'argile ou de métal, marquant à son empreinte des sceaux et des gemmes, gravant sur une hache l'image du bouclier sacré (fig. 7), sur un glaive celui des haches divines². Enfin comme le primitif ne peut concevoir que la pierre à foudre à forme grossièrement bilobée agisse si efficacement si elle n'est pas la demeure de quelque génie, si elle n'est pas un λίθος ἑμψυχος³, comme il ne peut concevoir ce génie qu'avec des traits humains, on voit s'anthropomorphiser bientôt tant le grand fétiche collectif que les petits fétiches individuels. On a vu comment le bouclier attaché au pilier prenait peu à peu des bras et des ailes, comment le *Palladion* se transformait en

1) Au musée étrusque de Florence. Reproduit par Milani, *Italici ed Etruschi*, 1909, pl. VI.

2) Tsountas-Manatt, *The Mycenaean Age*, p. 235 ; Perrot, VI, fig. 550.

3) Philon de Byblos, *ap. Fr. Hist. Gr.*, III, 568 : λίθοι ἑμψυχοί. Cf. les *Li-thiaka* orphiques, v. 355.

Pallas ; on peut suivre sur les figures ci-jointes (fig. 11 a-e, 12, 13) ¹ comment le génie inclus dans la *céraunie* est d'abord contraint en quelque sorte à s'extérioriser ; puis comment on l'imite avec d'autres matières plus faciles à modeler en forme humaine ; et la transformation ne s'arrête qu'avec l'anthropomorphisation complète du génie du bouclier en Zeus Aigiochos ou en Pallas Athéna.

On voit maintenant comment se rattachent au culte de la foudre aussi bien les grands boucliers consacrés dans les temples que leurs réductions portées comme amulettes. Mais, si ce culte des *kéraunies* paraît être la source principale du culte du bouclier, il n'en est pas la source unique. Il

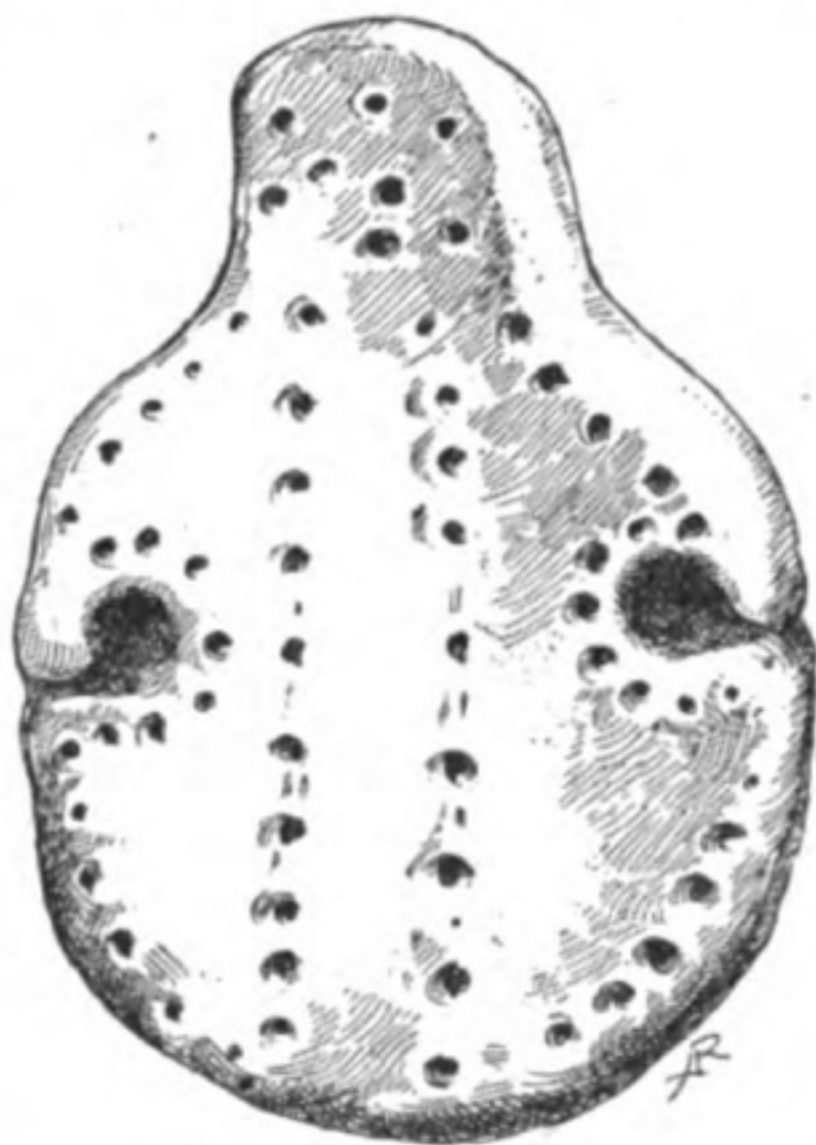


Fig. 13. — Idole en terre cuite de Gezer en forme de bouclier bilobé.

serait facile de montrer que la zoolâtrie et la phytolâtrie y ont également contribué et, dans la litholâtrie même, il faut

1) Fig. 13. M. Macalister avait voulu voir une Astarté dans cette plaque de terre cuite trouvée dans la couche mycénienne de Gezer (*Pal. Expl. Fund*, 1904, p. 16 ; cette couche correspond à la III^e ville de Tell el-Hesi que ses tablettes cunéiformes datent vers 1450-1350). M. Dussaud, *Rev. Hist. Rel.*, 1905, I, 56, observe avec raison : « elle rappelle une silhouette divine fréquente en Crète et dans la Grèce mycénienne, dérivée du bouclier en forme de 8. Le bouclier prend une allure anthropomorphe par l'adjonction d'une tête et, dans nombre de peintures (voir notre fig. 6) ou de pierres gravées, le bouclier est caractérisé par une longue et large bande centrale. La décoration en points de la tablette accuse ces détails. On a bien une représentation anthropomorphe dérivée du bouclier échancré ».

Fig. 12. Cf. Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 50.

Fig. 11. Les pierres à foudre en voie de se transformer en idoles appartiennent quatre à Troie (*Ilios*, n° 216 = b ; 197 = c ; 213 = c ; 209 = e) une (a) au néolithique espagnol (d'après L. Siret, *L'Anthropologie*, 1909, p. 146). Tandis que Siret y voit je ne sais comment des formes du poulpe, Schliemann avait déjà qualifié de *palladia* cette série de petites idoles en marbre, hautes de 8 mm. à 8 cm. de la troisième ville de Troie.

distinguer l'action du culte du pilier de celui de la pierre brute. Tandis que celle-ci est considérée comme d'origine céleste, le Pilier, au contraire, forme perfectionnée de la pierre levée, me paraît, comme le menhir ou le bétyle, devoir son culte à ce qu'il a été conçu en quelque sorte comme un raccourci du rocher ou de la montagne où se manifestent avec tant de puissance les forces sauvages de la terre. Là où existaient côte à côte un culte de « la pierre levée de terre » et un culte de « la pierre tombée du ciel », l'idée dut venir de très bonne heure d'accroître leur puissance en les unissant comme on unira plus tard Kronos à Rhéa ou Zeus à Héra. On a rapproché avec raison la légende d'Athéna qui s'élance tout armée du cerveau de Zeus quand il a avalé Métis, et la pierre noire de Pessinonte, placée à Rome dans la bouche de la *Magna Mater*¹ de ces *cerauniae nigrae et rotundae* dont parle Plin. Il est, malheureusement, impossible de distinguer sur les monuments qui nous sont parvenus si c'est un pilier ou si c'est une poutre qui supporte le bouclier². La valeur symbolique ne changerait d'ailleurs guère, comme le pilier est issu de la montagne, la poutre contient en elle toutes les forces élémentaires de la forêt. Mais la *Mater Idaia* intéresse plus directement le bouclier que la *Mater Oreia* puisque l'*iteia* est ou bien entièrement en bois de saule ou bien pourvue d'une armature en ce bois. Selon qu'une tribu vénérera donc tel ou tel bois, elle tendra à se servir de ce bois pour construire ses boucliers sacrés et l'on pourra montrer que la découverte de l'excellence du saule pour la fabrication du bouclier est précisément le fait d'une région où le saule était l'arbre sacré. Que l'*itea* ne donne pas seulement son nom mais une part de sa sainteté à l'arbre homonyme, il n'y a rien là qui puisse

1) Voir Max. Mayer, *Kronos* du *Lexikon* de Roscher, col. 1525.

2) Sur la gemme dont M. P. Girard s'autorise pour parler du pilier support du bouclier, le fait que le génie ailé qui pouvait s'échapper du pilier ne porte pas de bouclier suffit à l'éliminer de la discussion. Ce qu'il porte n'est, je crois, ni une lance ni une baguette magique; c'est un pilier ou une poutre en miniature comme il convient à un Esprit du Pilier.

étonner. Il en est de même pour beaucoup d'armes. Les lances, δόρυ et *quiris*, adorées celle-ci à Rome, celle-là à Chéronée ne sont que des troncs de chênes (δρῦς, *quercus*) épointés, et les mythographes qui rapportent à Agamemnon ce vestige d'hoplolâtrie en Béotie hésitent à y voir son sceptre ou sa lance. Il en est de même pour la *mélia* d'Achille qui doit ses vertus magiques au frêne du Pélion, la montagne de l'Haemonie (Pélasgiotide) dont Mélia aurait eu de Zeus l'éponyme¹. L'une des formes du grand bouclier n'est qu'un développement du bâton de parade dont quelques coups de couteau ont bientôt fait une lance et l'on ne doit trouver rien d'étonnant à ce qu'un même terme ait désigné une lance et un bouclier². Tel serait précisément en Crète le cas du mot κάδμος³ et l'on n'ignore pas que le héros de ce nom, du seul jet d'une pierre que lui aurait donnée Athéna, anéantit les *Spartoi* à l'exception de cinq d'entre eux dont les descendants se reconnaissent à ce qu'ils naissent portant une empreinte de lance⁴, comme à Ténédos, voisine de

1) Pour *quiris* et les nymphes *Querquetulanae* voir ce que j'en ait dit *Rev. Hist. Rel.*, 1907, I, p. 328. Pour les lances d'Achille et d'Agamemnon tous les textes sont réunis dans de Visser, *Die nicht-menschenartigen Gottheiten der Griechen* (Leyde, 1903). Pour Mélia mère d'Haimon, voir O. Kern, *De epigramm. Larissaeo commentariolus* (Rostock, 1906).

2) Pour cette évolution, voir le chapitre II de Pitt-Rivers, *Evolution of Culture and other essays*, 1906.

3) Hésychius : Κάδμος, δόρυ, λόφος, ἀσπίς. Κρήτες (on a comparé le κερασμένον δόρυ de Esch. *Eum.* 766). L'étymologie la plus vraisemblable de ce nom me paraît κατά et δάμνημι, « le dompteur qui terrasse ». Aucun nom ne conviendrait mieux comme vocable d'une arme divine.

4) Voir les textes dans l'art. *Kadmos* du *Lexikon* de Roscher, vol. 846. On remarquera notamment le rôle d'hypostase de Zeus que Kadmos joue dans la légende de la reprise de la foudre enlevée par Typhœus; il y paraît comme dompteur des dragons de même que dans le mythe des Spartes, fils de dragon. Peut-être est-ce la vénération de la même pierre qu'on prétendait expliquer par une autre légende; pris de fureur, Héraklès allait tuer Amphitryon quand Pallas-Athéna fit tomber devant lui la pierre dite Σωφρονιστήρ « de monition » ou « de correction » (Pausanias, IX, 11, 2). Non loin se trouvait le temple d'Athéna Ongka. On a vu que son nom « la mugissante » pouvait se rapporter au bruit de l'orage. On croit reconnaître Kadmos instituant son culte dans une peinture de vase où on voit un guerrier sacrifiant un tau-

Samothrace dont Kadmos-Kadmilos était l'un des grands dieux, à Ténédos où la bipenne était le fétiche et l'emblème de l'île, il aurait existé une espèce de crabes qui naissaient la bipenne empreinte au dos. Cette légende ne serait-elle pas destinée à expliquer le culte rendu à un bolide aux portes de Thèbes, culte réservé à la descendance des *Spartoi* qui ont reçu l'empreinte de la lance flamboyante? Ainsi marqués pour son culte et immunisés à la fois contre la pierre qui a pétrifié Iodama et aveuglé Tirésias, les Spartes pouvaient approcher la lance divine; comme celles d'Agamemnon ou de Quirinus, elle devait être à l'origine un tronc à peine équarri. On reconnaît sans peine les traces d'un culte de cette lance tombée du ciel, adorée sous le nom de Kadmos, dans le récit de Pausanias¹ : dans la maison de Kadmos sur l'Acropole de Thèbes, on aurait montré une poutre qui serait tombée dans la chambre de Sémélé avec la foudre qui la consuma. La poutre fut plus tard garnie de bronze et adorée sous le nom de Dionysos Kadmos. De même, le Kadmos de Samothrace devint Hermès Kadmilos formant triade avec Axiokersos et Axiokersa. Comme on peut voir dans ce couple deux vocables de la bipenne sacrée $\acute{\alpha}\xi\iota\upsilon\eta$ et $\kappa\epsilon\iota\rho\omega$ ², ne doit-on pas reconnaître dans Kadmos, qu'on le rapproche ou non des *camilli* Romains armés de la lance et du bouclier comme le sont les Saliens, une lance ou un bouclier sacrés.

Lorsque le grand bouclier est en forme de porte, il ne faut pas seulement tenir compte de ce que la porte, $\theta\upsilon\rho\acute{\alpha}$, à laquelle ramène son nom de $\theta\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$, a eu pareillement son culte dérivé de celui des piliers ou des poutres réunis par une traverse, il ne faut pas seulement remarquer le caractère guerrier du symbole ainsi institué, *jani* à Rome, $\delta\omicron\chi\alpha\nu\acute{\alpha}$ en Grèce, — il faut

reau devant un palladion avec casque d'aigrette, bouclier ovale et la lance dans chaque main, placé au sommet d'un tas de pierres brutes (cf. Frazer *ad Paus.*, IX, 122).

1) Pausanias, IX, 12, 4.

2) Cette interprétation d'Axiokersos est venue aussi à l'esprit d'A. B. Cook dont j'ai résumé le mémoire *Rev. Hist. Rel.*, 1909 II, p. 245.

surtout rappeler que c'est ce bouclier sur lequel on tend à l'ordinaire une peau d'animal. Or, si le bouclier a parfois pour origine le bâton de parade, il paraît être plus souvent un développement de la peau de bête que les chasseurs ou les guerriers primitifs portaient pour tout vêtement. Il suffisait de la tendre à bout de bras pour en faire une sorte de bouclier et la persistance avec laquelle ce geste est prêté à Pallas-Athéna montre que ses adorateurs ont dû conserver longtemps ce mode de défense. En détachant cette partie de la toison et en la fixant sur une armature de bois, on obtenait ces boucliers de cuir qui devaient sans doute aux diverses peaux dont ils étaient faits leurs noms de *sakos*, de *laiséion*, de *byrsos*, d'*aigis*. De ces deux derniers seulement le nom est assez transparent pour qu'on puisse assurer que le bœuf et que la chèvre en fournissaient respectivement la matière. Or, l'on n'ignore pas qu'ils sont précisément les deux animaux que l'on voit sacrifier devant les *palladia*. Il suffit de rappeler que l'Athéna des Thessaliens paraît avoir été invoquée, en même temps que sous le nom d'*Itônia* sous celui de *Boudeia*¹ et que le dieu assimilé à Zeus a été adoré en Crète sous les formes du taureau et de la chèvre. C'est de la peau de la chèvre Amalthée qui l'avait nourri avec Ité pendant que les Kurètes couvraient ses cris en entrechoquant leurs boucliers que le grand dieu crétois, assailli par les Titans, se faisait une égide. L'égide en main, *Aigiochos*, il lui suffisait de l'agiter pour foudroyer ses ennemis, confirmation nouvelle de l'origine assignée au culte du bouclier.

A côté du dieu assembleur des nuées et maître de la

1) Eustathe, *ad Il.*, XVI, 571, p. 1076 R. et Steph. Byz., s. v. Cf. Lykophron, *Alex.* 359 et schol. Peut-être est-ce à Itonia de Béotie qu'Athéna était *βοαρμία*, culte dont on sait seulement qu'il était béotien; Tzetzés *in Lyk.* 520. On a vu plus haut l'association primitive entre Athéna Ongka et une vache à Thèbes et les douze vaches fondues par Phradmon dans l'Itôn de Thessalie s'expliquent sans doute parce qu'*Itônia* était en même temps *Boudeia*. Rappelons encore que ce sont les Bouzyges qui, à Athènes, étaient chargés des soins du *palladion* et que des *tauroi* sont prêtres de la Pallas d'Ilion.

foudre, Athéna est seule à manier l'*aigis*. L'on ne saurait douter que c'est en tant que *Pallas*, c'est-à-dire comme personnification de l'éclair qui accompagne le roulement du tonnerre, qu'Athéna a reçu tous ces traits de divinité de l'orage, de Valkyrie hellénique, si clairs encore dans l'*Iliade*. « Elle fait jaillir le feu de la tête et des épaules de Diomède, entoure Achille de flammes, fait retentir le tonnerre en l'honneur d'Agamemnon; elle même se cache dans un nuage de feu¹. » Sans doute l'égide même paraît déjà conçue dans l'Épopée comme un grand bouclier ovale orné et doré où la tête de Gorgone s'étale au centre en manière d'épistème: c'est le bouclier classique de l'Athéna Promachos que la déesse manie comme tout guerrier achéen manie le sien. Héphaïstos a forgé l'égide de Zeus comme le bouclier d'Achille. Comme le bouclier d'Agamemnon, elle porte au centre la Γοργεΐη κεφαλή. S'armant pour le combat, Athéna la jette sur son dos comme le faisaient les héros achéens, une grande courroie (le *télamôn* grec, la *guige* du Moyen-Age), la tenant suspendue. Apollon cache (καλύπτειν) sous l'égide le cadavre d'Hector comme Ajax couvre Teukros tombé et Antilochos Hypsénor. Mais, à côté de cette égide transformée en bouclier, le souvenir de l'égide primitive subsiste chez l'Athéna des aèdes comme chez celle des sculpteurs, dans la toison imbriquée comme une peau de serpent qu'elle porte sur la poitrine, toison frangée de vipères qui se tordent et au milieu de laquelle le *gorgoneion* étale sa chevelure serpentiforme. Il n'est guère de folk-lore où l'on ne trouve les éclairs conçus comme des serpents de feu. Le plus ancien exemple est, peut-être, les serpents ardents qui tombent sur les Hébreux dans le désert, émissaires du dieu foudroyant qui réside dans le nuage de feu. Et, par la même application

1) Fougères, art. *Minerva* du *Dictionnaire des Antiquités*, p. 1911. Dümmler, *Athena*, du *Pauly-Wissowa*, col. 1943, qui cite les mêmes textes ajoute que le passage (*Il.*, XXII, 276) où Athéna rapporte à Achille la lance qu'il a lancée, est peut-être un souvenir de la lance divine qu'elle lui aurait prêtée, la lance qui revient d'elle-même aux mains de qui l'a jetée.

de la magie sympathique qui explique le culte du bouclier, Moïse fait un serpent de bronze pour sauvegarder son peuple contre les serpents célestes¹.

A vrai dire, dans le type consacré de l'Athéna guerrière cette cuirasse qu'on est convenu d'appeler *gorgonéion* (en étendant au tout le nom qui ne convient qu'à la tête qui en occupe le centre) est la forme primitive du bouclier qu'elle brandit, bouclier auquel on conserve le nom d'*égide* encore que seule la tête de gorgone y rappelle ce que l'*aigis* était à l'origine. Comme nous verrons, par la force de leur caractère sacré, des boucliers à double échancrure reproduits sur des boucliers ronds et les consacrant en quelque sorte, c'est la même valeur religieuse qui a maintenu sur la poitrine d'Athéna l'*égide* primitive tandis qu'elle n'en porte au bras qu'une forme très évoluée.

Ainsi, le même symbole dans les images d'Athéna, est répété deux fois, mais ces deux représentations sont séparées peut-être par un millier d'années dans l'évolution de l'armement : ce qu'elle porte sur la poitrine nous fait remonter avant l'invention du bouclier, à l'époque où, pour parer les coups ou arrêter les projectiles, on se contentait de tendre en avant la partie du vêtement en peau qui retombait sur la poitrine², partie plus résistante puisqu'elle comprenait la tête de l'animal. Ce qu'elle porte au bras, c'est cette même peau détachée de celle qui servait à la fois de vêtement et

1) Je crois que cette explication dispense de supposer avec M. Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, 353, que les serpents de l'*égide* résultent d'une mécompréhension des cygnes au col serpentiforme qui, à titre d'oiseaux solaires, entourent le bouclier considéré comme l'image du disque solaire. Cette explication ne peut convenir en tout cas qu'au bouclier rond et l'*égide* n'a pris cette forme qu'à l'époque hellénistique.

2) Je rappelle que les exploits d'Héraklès appartiennent tous à cette époque. Le bouclier n'y figure jamais, non plus que le glaive et la lance. Son arme essentielle c'est la massue de bois ou la pierre lancée; l'arc et la hache ne s'introduisent que postérieurement dans ces légendes. Or, la peau qui lui sert de vêtement et d'armure est une peau de lion. On se trouve donc reporté à une époque où le lion vivait dans une Grèce plus chaude — à moins que toute la légende ne soit d'origine libyenne.

d'armure et montée sur un cadre de bois; ce n'est pas seulement un bouclier véritable, c'est un bouclier très tardif, le bouclier ovale du héros achéen ou le bouclier rond de l'hoplite ionien. Le souvenir des formes antérieures du bouclier qu'Athéna a dû porter auparavant ne subsiste que dans le bouclier échancré des monnaies béotiennes dont l'avvers représente la déesse avec le bouclier ovale, et dans le bouclier bilobé que nous avons vu sur les monuments mycéniens. Sous sa forme véritable, l'égide nous reporte donc en pleine civilisation préhellénique, à une phase de l'histoire de l'armement à laquelle devait précisément mettre fin l'invention prêtée à Itanos.

Cette constatation nous permet, je crois, de mieux expliquer qu'on ne l'a fait jusqu'ici pourquoi, entre les mains de Zeus ou d'Athéna, l'égide est si étroitement associée à la production de la foudre. On a rapproché de αἴξ, la chèvre, le verbe ἀττῶ qui, dans le sens de « briller, éclater », est bien le propre de l'éclair, et l'école de Max Müller a conclu à un nouvel exemple de légende née d'un jeu de mots. Cette association de l'éclair avec une chèvre aurait été facilitée par l'aspect d'une troupe de chèvres galopant que présentent parfois les nuées orageuses¹.

Sans doute, il est possible que les habitants primitifs du monde grec aient vu dans les nues déchiquetées que pousse

1) M. Fougères, *Dictionnaire des Antiquités*, III, écrit, p. 1912 : « L'égide (de ἀττῶ, briller) est le symbole de l'éclair, dont on fit une peau de chèvre (αἴξ) décorée du gorgonéion » et, en note : « La transformation de ce bouclier en une cape de peau de chèvre » serait postérieure à Homère chez qui l'égide est un bouclier œuvre d'Héphaïstos. C'est l'inverse qu'il faudrait dire : on a oublié à l'époque homérique que l'égide est une peau de chèvre et on en fait un bouclier du type courant parmi les Achéens, ne gardant que le gorgonéion en souvenir de sa nature primitive. Peut-être, en faisant de ce bouclier une œuvre d'Héphaïstos, ne pensait-on pas seulement à l'habile forgeron auteur du bouclier d'Achille. On associait aussi le dieu de la flamme à la déesse de l'éclair, comme, plus tard, on représentera Athéna dite *Béloniké*, fille de Brontaios, s'unissant à Héphaïstos pour donner naissance à Érichthonios. Le ἱερὸς γάμος s'accomplissait naturellement au milieu de l'orage (Hygin, *Fab.*, 166; Eratosth. *Catast.*, 13; Tzetzes, *ad Lycophr.* 11).

le vent d'orage des chèvres débandées. Mais on remarquera que le nom d'*αἰγίς* est resté affecté dans l'antiquité à une espèce particulière de foudre, celle qui forme un de ces globes qu'on voit parfois rouler pour ainsi dire à la surface du sol, renversant et brûlant tout sur leur passage¹. De toutes les formes de la foudre, c'est celle qui peut le moins évoquer l'aspect d'une troupe de chèvres. De plus, une pareille conception n'aurait-elle pas laissé dans leur mythologie d'autre trace que ce nom même d'*aigis* que l'on peut expliquer autrement? Par la force même de la tendance anthropomorphique, fondamentale chez l'homme, celui-ci n'a pu s'expliquer, à l'origine, les pierres tombées du ciel que par analogie avec ce qui se passait sur terre. Or, à l'époque reculée où la pierre lancée était la seule arme de jet, les hommes n'étaient vêtus encore que de peaux de bêtes et c'est dans les plis de cette peau qu'ils portaient leur provision de pierres : c'est encore, sur la colonne Trajane, l'attitude de ces frondeurs Baléares qui avaient conservé tant d'usages des premières populations du bassin méditerranéen. Les nuages dont l'éclair paraissait s'échapper et dont les bords étaient déchiquetés comme ceux d'une toison à longs poils ne devaient-ils pas être conçus comme le pli de vêtement d'où le frondeur céleste jetait ses pierres lumineuses? Les tribus chez qui l'on est en droit de supposer une pareille conception étaient encore en pleine phase totémique. Suivant qu'elles se croyaient sous la protection spéciale du loup, de l'ours ou du taureau, c'est la toison de ces bêtes qu'elles devaient imaginer comme formant le vêtement de leur dieu : on a déjà eu occasion, sans sortir de Grèce, de rappeler la peau de lion d'Héraklès, la cape de chien d'Athéna Itônia. Si l'égide a fini par triompher, j'y verrais le résultat de la prépondérance prise, peut-être à la grande époque minoenne, par les cultes de l'Ida.

1) Arrien dans Stobée, *Ecl.*, I, 30, p. 606 (Heeren); Jean de Lydie, *Prodiges*, 44, p. 340 (Bekker). Cf. Th. H. Martin, *op. cit.*, p. 178, 188, 189.

Sans doute, en Crète même, il serait facile de relever les traces de l'adoration du grand dieu plus tard identifié à Zeus comme taureau, comme ours, comme loup, comme coq. Dans chacun de ces cultes on a dû arriver, par un premier progrès de l'anthropomorphisme, à la conception que l'on trouve sur l'Ida : le dieu suprême n'est plus une chèvre; mais il a été nourri par une chèvre et c'est de la peau de cette chèvre qu'il s'est fait son vêtement de guerre quand les Titans l'ont attaqué. Il lui a suffi de l'agiter et les pierres célestes sont tombées en grêle pour foudroyer les audacieux. Dans la poésie homérique encore, quand Zeus « assembleur des nuées » agite son égide, le ciel se couvre de nuages et l'orage se déchaîne.

Qu'il y ait un rapport très étroit entre l'égide et entre les pierres tombées du ciel, c'est ce qu'on peut induire du nom crétois de l'*aigis* qu'une glose nous a heureusement conservé. Βαϊτύλος viendrait de βαίτη, et *baité* serait la peau de chèvre qui enveloppait la pierre donnée par Rhéa à Kronos en substitut de Zeus¹. C'est à ce *baitulos* que pensait assurément l'auteur d'où dérive l'affirmation de Pline : les *cerauniae* sont des *baetyli*, affirmation peu compréhensible lorsqu'on admet que *baitulos* est la forme hellénisée du *beth el* sémitique. Nous ne pouvons redire ici combien cette adoption d'un nom de culte sémitique est inadmissible dans la Grèce primitive à laquelle remontent tous les cultes bétyliques; dériver *baitulos* de *beth el* est, d'ailleurs, aussi difficile philologiquement qu'historiquement. Or, il est facile de constater que, partout où l'on rencontre en Grèce, le culte d'une pierre tombée du ciel, ce culte est intimement lié à celui

1) On trouvera dans le *Thesaurus* les textes où βαίτη ou βαίτα désignent un vêtement en peau de chèvre. Je transcrit seulement les deux qui intéressent ma thèse : *Etym. Magn.*, Βαϊτύλος ἐκλήθη ὁ λίθος, ὃν ἄντι Διὸς ὁ Κρόνος κατέπιεν εἴρηται δὲ ὅτι ἡ 'Ρέα βαιτη αἰγὸς σπαργανώσασα, τῷ Κρόνῳ δέδωκε · βαίτη δὲ σημαίνει τὴν διφθέραν · καὶ παρὰ τὸ βαίτη, βαίτηλος · βαίτη, στεγαστρὸν προβάτειον ἢ αἰγειον, *Lex. Rhet.*, ap. Bekker, *Anecdota*, I, 84, 224. Le rapprochement de ces textes avec les monnaies de Mallos sur lesquelles Svoronos avait attiré l'attention est dû à Max Meyer, art. *Kronos* du Roscher, col. 1595.

d'une toison : toison de mouton à l'*omphalos* de Delphes, toison de bélier ou de taureau dans les sanctuaires où l'on trouve le rite du *Dios Kódion*; à Mallos en Cilicie, sans doute colonie de Malla en Crète, les monnaies montrent une pierre sacrée enveloppée dans une peau à longs poils et la même pierre se retrouve à Séleucie sous le nom araméen de *Kasiros* ou sous sa traduction grecque *Kéraunios*. Chez des tribus où la chèvre était sacrée, — c'est le cas de celles où l'on montrait Zeus nourri par une chèvre et vêtu de sa peau, — il est donc naturel de trouver une peau de chèvre adorée en même temps et au même lieu que la pierre tombée du ciel. Qu'arrivera-t-il si cette tribu, conquise par un autre peuple dont les armes sont plus perfectionnées, imitant ou inventant elle-même ces perfectionnements, cesse de se protéger seulement par un pan de la toison qui lui sert de vêtement? Tout objet qui a été une fois sacré, le reste indéfiniment; d'autre part, l'anthropomorphisme veut faire participer la divinité à tout progrès réalisé par l'homme; ce progrès ne sera consacré, au sens propre du terme, que s'il a pris place dans le culte. Ainsi, le nouveau bouclier ne remplacera pas l'ancien; il s'y ajoutera. Non seulement Athéna gardera l'*aigis* sur sa poitrine mais le bouclier ovale que lui donneront les Achéens, le bouclier rond qu'elle recevra des Athéniens présenteront également en leur centre la partie essentielle de l'*aigis*, le *gorgoneion* dont la présence suffit à consacrer le bouclier.

Le *gorgoneion* remonte, en effet, à l'époque où la déesse était encore adorée sous forme de l'animal sacré. Quand la mythologie raconte qu'Athéna a coupé la tête de la gorgone et qu'elle l'a placée sur son bouclier, comme lorsqu'elle la montre tuant Pallas et le dépeçant, sans doute pour se faire un bouclier de sa peau ainsi que Zeus l'a fait avec la chèvre Amalthée, ce n'est qu'exprimer en langage mythique le fait qu'Athéna et Zeus ont succédé aux dieux animaux dont ils sont les formes anthropomorphisées et qu'ils ont pris leurs attributs. Ainsi *Gorgó* n'est, je crois, qu'une désignation

onomatopéique¹ du grondement qui accompagne au ciel le flamboiement de la lance céleste, la *pallas*, et les serpents qui dardent tout autour de sa tête monstrueuse ne sont, comme ceux qui entourent l'égide, que des représentations des sinuosités et du sifflement de l'éclair que les Grecs comparent souvent aux replis d'un serpent (ἐλκτορ δράκων). Si le *gorgoneion* foudroie quiconque le regarde, c'est qu'il est une image même de la foudre; comme toute image divine, il possède une partie de la puissance de l'original; dépositaire de cette puissance, il peut la maîtriser et, par suite, protéger contre elle. Aussi comprend-on que la pierre dite *gorgonia* ait passé dans l'antiquité pour être toujours respectée par la foudre² et que les « pierres à foudre » continuent à être considérées comme des talismans contre elle. Le *gorgoneion* sur les boucliers grecs est l'équivalent exact de ce que l'esprit moins poétique des Romains a figuré sur leurs boucliers sous cette forme de deux tridents opposés³ qui est resté la représentation conventionnelle de la foudre. Peut-être même, dans l'*umbo* de part et d'autre duquel s'allongent ces tridents comme dans la gueule de la Gorgone, plaçait-on, à l'origine, un éclat de la pierre sacrée ou une amulette faite à son imitation⁴? En tout cas, rapproché de la

1) Voir Roscher, dans sa monographie *Die Gorgonen* et dans l'article *Gorgones* de son *Lexikon*. Je rappelle seulement que son nom signifie « celle qui gronde » (redoublement de *gar*), que ses yeux dardaient des éclairs, que qui la regardait était transformé en bloc de pierre, que déjà chez Hésiode, le cheval Pégase qui naît de la tête coupée de la Gorgone, passe pour porter l'éclair et le tonnerre de Zeus.

2) Plin., XXXVII, 164; Solin, 2. Il en est de même de la pierre dite *ceraunia*, Solin, 23 et Marbode, *Liber lapidum*, § 28, v. 418.

3) Cette idée de la foudre-trident a dû exister aussi en Grèce. Je rappelle seulement sur l'Acropole, les trois déchirures que le trident de Poseidon y aurait ouvertes et dont le culte rappelle exactement celui des lieux frappés par la foudre tant en Grèce qu'Italie.

4) J'ai rappelé plus haut que c'est dans la bouche d'une statue de Cérès qu'on avait placé à Rome la Pierre Noire de Pessinonte. Je dois signaler aussi l'hypothèse de M. Naville qui voit dans des palettes en ardoise de l'Égypte préhistorique (palettes qu'on a rapprochées de celles qu'on trouve dans des

foudre romaine, le *gorgoneion*¹ paraît confirmer l'origine que j'ai essayé d'établir pour le culte du bouclier.

Si ce culte semble avoir été général, on a vu que c'est en Crète, autour de l'Ida, qu'il a dû associer à la pierre sacrée qui est devenue celle de Zeus la dépouille de chèvre d'où s'est dégagée Pallas-Athéna. Comme le culte dans cette région des pierres tombées du ciel est attesté tant par les légendes que par les monuments, celui d'une divinité à forme de chèvre ou de bouquetin ne résulte pas seulement des légendes d'Amalthée et, peut-être, de Diktyнна, le culte primitif de la chèvre sauvage est resté vivace dans des superstitions que j'ai étudiées ailleurs² et les monstres à tête de capridé ne manquent pas sur les sceaux de Zakro. A la grande époque minoenne où reportent ces sceaux, on voit que le culte des

grottes néolithiques du midi de la France) des représentations en miniature d'un bouclier de contour ovoïde. Le godet central aurait été destiné à recevoir une pierre sacrée dont l'umbilic décrit par Quinte-Curce dans l'oasis d'Amon (IV, 7) serait le prototype (cf. Naville, C.-R. Ac. Inscr., 1906, p. 125 et *Ægypt. Zeitsch.*, 1906, 77).

1) La répartition du *Gorgoneion* comme épisème sur les vases peints paraît malheureusement trop fantaisiste pour qu'on en puisse rien déduire, sinon que, dès le début du VI^e siècle, la tête de gorgone n'avait pas, aux yeux des peintres de vase, de valeur plus religieuse que le serpent ou le Silène qu'ils prodiguent sur les boucliers (cf. G. H. Chase, *The shield devices of the Greeks*, Harvard Studies, 1902, p. 61-127). Je relève cependant que les Mantinéens portaient le trident sur leurs boucliers d'après Bacchylide, fr. 33 (= schol. Pind. *Olymp.* X, 83), Hyperbios un Zeus Kéraunophore d'après Eschyle (*Septem*, 497), Alcibiade un Eros Kéraunophore (Plutarque, *Alcib.*, 16), Agamemnon, sur le coffret de Kypsélos, Phobos à tête de lion, c'est-à-dire ce qui devait correspondre au *gorgoneion* chez les peuples où la peau du lion avait servi de cuirasse-bouclier (Pausanias, V, 19, 4). Des serpents remplacent les foudres sur deux boucliers échancrés que Fourmont aurait vus à Amyclées (cf. Mongez, *Antiquités de l'Encyclopédie*, pl. 59; ils sont munis au sommet du Λ, l'épisème ordinaire des Lacédémoniens; un troisième bouclier porte sous la même lettre une massue, épisème des Béotiens et K. O. Müller (*Die Dorier*³, p. 65) a voulu expliquer le nom d'ὀφιοόβοι (il corrige en ὀφιδόβοι) qu'un oracle (Plut., *De Pyt. orac.*, 24) donne aux Lacédémoniens en supposant que le σημεῖον des Spartoi (ils auraient fondé Sparte d'après une légende) serait un serpent et non une lance.

2) Voir *L'Anthropologie*, 1909, p. 199.

animaux, à demi anthropomorphisé, leur prêtait la forme dont le Minotaure est resté le type classique. Le culte du bouclier subit la même transformation; on peut la suivre sur les gemmes et les sceaux contemporains de ceux de Zakro que l'on a passés plus haut en revue.

D'abord on voit le bouclier attaché à une poutre dont il n'est pas certain qu'elle ait, par elle-même, une valeur religieuse. Si même elle n'a servi, à l'origine, que de support au bouclier ou si elle dérive du culte du pilier ou encore si elle a représenté la lance, l'autre attribut du dieu tonnant, la tendance animiste a bientôt amené à considérer la poutre comme incarnant la divinité et à disposer les armes autour d'elle comme elles l'étaient autour du guerrier. La cape en peau de bête était sans doute suspendue, la tête de l'animal sur la tête de la poutre, de façon à donner l'illusion d'un casque; le grand bouclier bilobé s'attachait sous le sommet de la poutre comme il s'attachait au cou du guerrier, la lance était appuyée à la droite. C'est la phase que j'appellerais celle du *tropaion*. On sait que Zeus a été adoré comme *Tropaios* et l'on voit Athéna représentée sous forme de trophée.

Sans pouvoir m'étendre ici sur l'origine des trophées qui mérite une étude à part, il convient de remarquer que l'usage vulgaire de ce terme en a obscurci le sens religieux primitif. On peut le retrouver en opposant *tropaion* à *apotropaion* où ce sens primitif s'est conservé. Ce que l'*apotropaion* doit détourner loin de celui ou de ceux qui l'ont érigé c'est toute la classe d'esprits contre lesquels l'animiste estime que cette amulette peut le protéger; le *tropaion*, par contre, attirera les puissances naturelles en l'honneur desquelles il a été érigé; il canaliserà, pour ainsi dire, toute leur efficacité au profit de ceux qui l'ont érigé, il deviendra leur séjour d'élection. Aussi bien, à mesure que l'animisme se développe en anthropomorphisme, le *tropaion* se transformera en *palladion* du type primitif, c'est-à-dire un *xoanon*, pilier grossièrement équarri en forme de corps humain avec bras et tête rudimentaires,

la tête coiffée du casque, un bras portant le bouclier, l'autre brandissant la lance : le *palladion* de l'anneau de Mycènes est l'ancêtre de la *Promachos* de Phidias.

(A suivre.)

A. J.-REINACH.

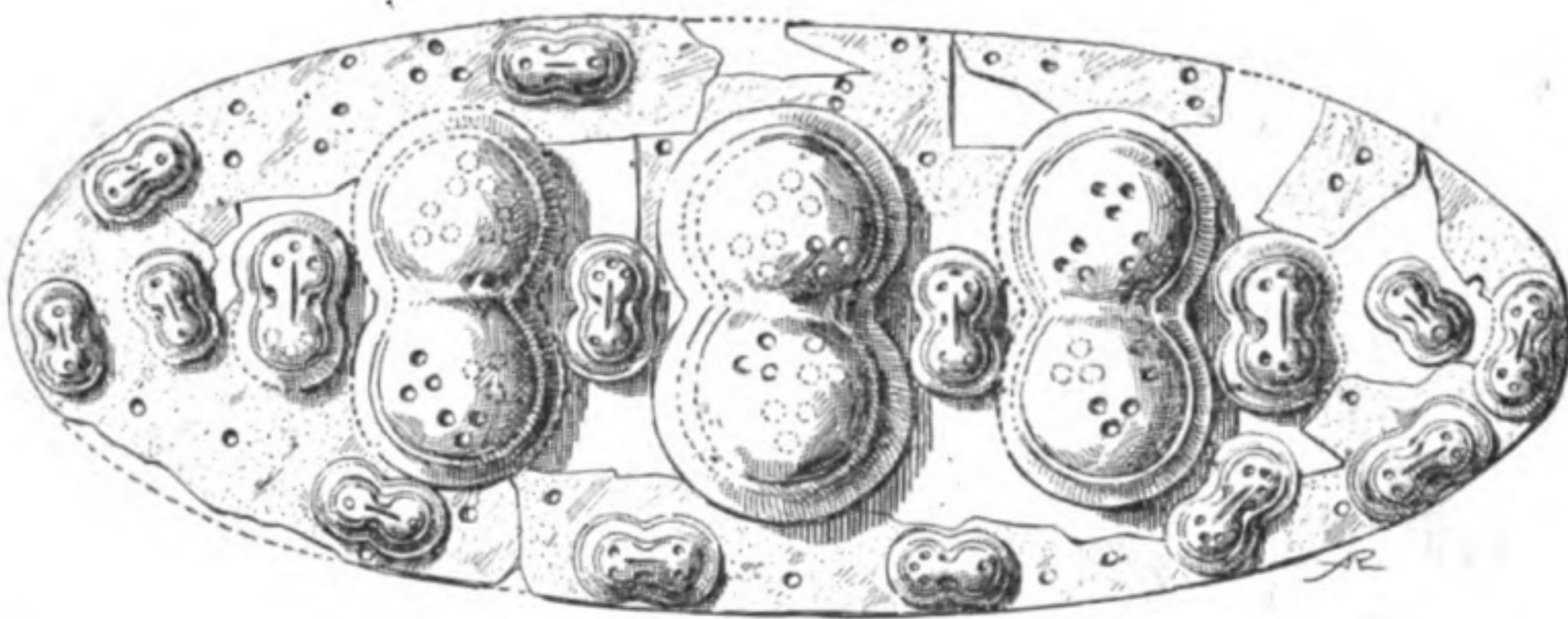


Fig. 14. — Couvercle en ivoire à boucliers bilobés d'une ciste de Knossos.
(Cf. p. 325, n. 4.)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ALB. C. KRUIJT. — **Het Animisme in den Indischen Archipel.** 1 vol. xiv-541 p. — La Haye, Nijhoff, 1903.

L'animisme indonésien a été exposé, voici plus de vingt ans, par le maître G. A. Wilken dans un ouvrage classique¹. Depuis ce temps, une foule de monographies sont venues étendre et approfondir notre connaissance des tribus de l'Archipel. M. Kruijt lui-même, qui a été longtemps missionnaire chez les Toradjas du centre de Célèbes, a recueilli chez eux de précieuses observations; il a en outre reçu des communications d'un grand nombre de ses collègues; enfin, il a dépouillé à peu près toute la littérature ethnographique ayant trait à cette région². Il aurait déjà fait œuvre utile, s'il s'était borné à nous donner une édition nouvelle, copieusement augmentée, du livre de Wilken; telle fut, nous dit-il, sa première intention. Mais, à l'épreuve, les conceptions d'ensemble, selon lesquelles Wilken ordonnait et interprétait les faits, lui ont semblé inexactes ou du moins trop étroites; et c'est ainsi qu'il a été amené à composer sur un plan nouveau une œuvre originale.

L'exposé de Wilken était dominé par la théorie animiste, telle que l'avaient formulée Spencer et Tylor. Un certain nombre de phénomènes familiers, tels que la mort, les rêves, l'extase, font naître irrésistiblement chez l'homme primitif la notion d'âme; il se représente son corps comme habité par une ou plusieurs entités spirituelles indépendantes, douées de vie, de sentiment et de volonté, capables de quitter tempo-

1) G. A. Wilken, *Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, in *Indische Gids*, 1884 et 1885.

2) On trouvera à la fin de l'ouvrage une utile bibliographie. Quelques lacunes surprenantes: M. Kruijt n'a pas utilisé les importants travaux de Modigliani sur les îles de Nias et d'Engano, ni les ouvrages français sur Madagascar.

rairement le corps dès cette vie et de lui survivre après la séparation définitive qu'est la mort. Cette représentation une fois formée se projette au dehors : tout ce qui vit, tout ce qui se meut, tout ce qui simplement existe et peut exercer une action, toutes choses, en un mot, ont ou peuvent avoir une âme, analogue au moi humain. Entre ces êtres spirituels, qui peuplent l'univers, s'établissent des échanges, des rapports de dépendance, d'hostilité ou d'assistance; l'homme s'assure le concours bienveillant ou le respect des âmes extérieures par des bons offices et des manœuvres d'intimidation qui, ensemble, constituent le culte. Ainsi la philosophie des primitifs se présentait comme une vaste généralisation d'expériences, grossières sans doute, mais communes et claires; et cette philosophie simple déterminait et expliquait toutes les pratiques de la religion et de la magie.

Selon M. Kruijt, la théorie animiste traditionnelle a le grave défaut d'accommoder les représentations primitives au goût de notre intelligence de civilisés : elle les traduit en un langage qui nous est familier, et, par là, elle les déforme et les mutile. Si, au lieu de prendre pour guide une vraisemblance trompeuse, on se met à l'école des tribus indonésiennes qui ont le mieux gardé leurs manières de penser originales, on voit surgir des notions étranges et troubles, qui choquent nos habitudes logiques et que l'ancien animisme ne soupçonnait pas.

La complexité et l'hétérogénéité des représentations primitives de l'âme se manifeste dans le vocabulaire indonésien. Notre idée d'âme se trouve exprimée, chez les diverses tribus de l'Archipel, par deux séries de termes nettement distincts : ce sont, par exemple, chez les Alfoures des Moluques, les mots *sumangat* et *nitu*, chez les Bataks, *tendi* et *begu*, chez les Dayaks, *hambaruan* et *liau*. Cette dualité, qui se rencontre sous des formes variées dans tous les dialectes, a toujours même portée : elle atteste l'existence en l'homme de deux espèces d'âmes ou de principes spirituels, qui diffèrent radicalement quant à leur fonction, leur origine et leur nature.

La *sumangat* est essentiellement l'âme d'un être vivant; elle anime la matière et lui communique ces pouvoirs mystérieux qui lui permettent de vivre et d'agir. Quand le corps qu'elle occupait vient à se dissoudre, elle émigre ailleurs et s'incarne en un autre corps qui d'ailleurs n'est pas nécessairement humain; tant il est vrai qu'elle n'a de fonction, de raison d'être que dans ce monde terrestre et visible. Au contraire, les mots *nitu*, *begu*, etc., désignent les âmes des morts, dont l'existence a pour point de départ la fin de l'être corporel; ce sont de

purs esprits, qui se suffisent à eux-mêmes, qui sans doute peuvent faire des apparitions parmi les vivants, mais dont le vrai domaine est un monde à part, inaccessible et invisible pour les simples mortels.

Pour cette seconde catégorie d'âmes, la description, que l'ancienne théorie animiste donnait de l'âme en général, conserve sa valeur : il s'agit ici d'une sorte d'extrait du corps, d'un double spirituel qui prolonge par delà la mort l'être disparu ; ou plutôt, c'est l'individu lui-même qui, devenant invisible sans pourtant cesser d'être, se survit sous cette forme mystique et garde dans l'au-delà sa physionomie physique et morale, sa situation sociale d'antan. Par suite, cette âme est une véritable personne ; elle éprouve des passions et des désirs et ne diffère des hommes que par le prestige singulier que lui confère son mode d'existence étrange et lointain ; elle inspire la crainte ou la confiance et fait souvent l'objet d'un culte. Toute autre est l'« âme » du vivant : ce n'est pas, du moins à l'origine, une entité aux contours définis, à la personnalité distincte, mais une essence subtile, une sorte d'éther qui pénètre les choses ; substance et énergie tout ensemble, elle fait la force vitale de l'homme ou de l'animal, la vertu végétative et nutritive du riz, l'efficacité de l'instrument, la puissance du fétiche (p. 136, p. 145 sq., p. 199 sqq., p. 206). Il ne faut point chercher le prototype et le modèle de cette « âme » dans le moi conscient de l'individu, mais plutôt dans ces forces impersonnelles qui, pour l'homme primitif, animent la nature ; l'âme humaine est une parcelle détachée, et incorporée à l'organisme, de la substance spirituelle diffuse dans tout l'univers (p. 469 et *pass.*). C'est une conception de tendance panthéiste (p. 385). Aussi n'y a-t-il pas de frontières nettes entre les hommes, les animaux, les plantes et même les choses matérielles ; car tous sont imprégnés d'une même essence mystique (p. 120 sqq., p. 136 sqq.). Quant aux pratiques magico-religieuses auxquelles ces représentations donnent naissance, elles ont pour objet, non de modifier les sentiments ou les desseins d'esprits analogues à l'homme, mais de mettre directement en mouvement dans le sens convenable des forces soumises sous certaines conditions à l'action humaine : une foule de rites exposés dans ce livre sont destinés à renforcer ou à activer une énergie spirituelle qui fait défaut ou qui sommeille. Ainsi, tandis que l'animisme de Spencer et Tylor reposait tout entier sur une notion unique et simple de l'âme, étendue depuis l'homme à tout l'univers, M. Kruijt distingue deux ordres d'êtres spirituels si radicalement hétérogènes qu'il se refuse à les confondre sous une même dénomination : réservant le nom d'âme pour le

esprits des morts, il appelle « substance animique »¹ ce fluide singulier qui remplit les corps et les doue de multiples vertus.

Dans cet ouvrage qui veut être surtout un fidèle exposé des faits, M. Kruijt s'interdit toute spéculation aventureuse; il prend pour données les deux idées-mères que nous avons décrites et ne prétend pas expliquer leurs rapports et leur origine. Pourtant, il formule à ce sujet des considérations qui, malgré leur caractère hypothétique, méritent d'être relevées, car elles font mieux comprendre la thèse centrale du livre et dénotent une inspiration nettement sociologique. Pour M. Kruijt, la structure de la société, les changements qui s'y produisent exercent une influence déterminante sur la formation et le développement des représentations animistes. Les tribus indonésiennes les plus primitives vivent encore en plein communisme : la société humaine, qui comprend en elle l'univers, forme une masse compacte où les individus sont noyés et les espèces confondues. A cette organisation sociale, à la fois floue et absorbante, correspond, dans l'ordre mystique, la notion d'une substance impersonnelle, où tous les êtres baignent et se fondent. A mesure que le corps social se complique et se différencie, l'homme s'attribue une place à part, au sommet de la hiérarchie des êtres ; l'individu, peu à peu, entre en possession de son moi, en même temps qu'il s'approprie des biens extérieurs ; la conscience collective apprend à discerner, dans la masse confuse qui l'environne, certains êtres ou objets particuliers auxquels elle attache une valeur exceptionnelle. Cette transformation a son contre-coup dans le monde idéal. La substance animique, sans jamais perdre complètement ses caractères primitifs, tend pourtant à se concentrer en certains points et à y revêtir des formes plus définies et personnelles : chez l'homme, elle devient un être indépendant, doué d'individualité et capable de faire des fugues loin du corps qu'elle occupe (p. 66 sqq.) ; l'âme du troupeau s'incarne en un buffle plus ou moins remarquable, celle du champ dans la « mère du riz » (p. 132 sqq., p. 143 sqq., p. 160, p. 199 sqq.). Des dieux, anthropomorphes et transcendants, prennent la place des

1) En hollandais : *zielestof*. C'est M. Chantepie de la Saussaye qui a suggéré à l'auteur ce néologisme. Tout le long de son livre, M. Kruijt reste strictement fidèle à cette terminologie. Ajoutons que, pour lui, le mot *animisme* désigne l'ensemble des croyances et des pratiques relatives à la substance animique impersonnelle, tandis que le *spiritisme* se rapporte aux âmes proprement dites, aux esprits. Nous ne tiendrons pas compte de cette nomenclature, qui choque l'usage courant et peut engendrer des confusions.

anciennes forces naturelles (p. 465 sqq.). Enfin l'individu, qui a pris conscience de lui-même et est devenu une valeur sociale, ne peut plus s'évanouir dans la mort : l'idée d'âme, au sens étroit du mot, répond à ce besoin, qui n'est pas primitif, d'une survie personnelle (p. 2 sq., p. 14 sq., p. 304 sq.). Cette évolution spontanée a été précipitée par les influences étrangères qui ont agi sur la pensée des Indonésiens : les grandes religions, musulmane ou chrétienne, fruits d'une civilisation avancée, ont systématiquement travaillé à rejeter à l'arrière-plan toutes ces notions impersonnelles qui répugnaient à leur individualisme et à leurs exigences intellectuelles (p. 5 et *pass.*) ; ce qui explique que ces notions aient longtemps échappé à l'attention des ethnographes.

Pour avoir su dégager la pensée primitive des gloses qui l'obscurcissaient, M. Kruijt n'a pas de peine à restituer leur vrai sens à bon nombre de croyances et de pratiques que l'ancienne théorie animiste méconnaissait. Un des lieux communs de l'ethnographie indonésienne consiste à décrire, comme originale, la croyance en la pluralité des âmes qui, toutes ensemble, coexisteraient dans l'individu. En réalité, nous dit M. Kruijt, les tribus les plus primitives ignorent cette conception. L'homme n'a jamais qu'une âme à la fois, l'une pendant cette vie, l'autre après la mort. Ce qui est vrai, c'est que la substance animique est diffuse dans tout le corps, dans le sang, dans l'haleine, dans les cheveux, etc. et qu'elle se manifeste par suite de bien des manières et en bien des points à la fois. C'est seulement beaucoup plus tard que la réflexion, s'exerçant sur la représentation primitive, convertit en âmes indépendantes ces aspects divers d'une même substance (p. 9 sqq.). — Le culte des crânes, si répandu dans l'Archipel Indien, a pour but, selon Wilken, de mettre les vivants en relations avec les esprits des ancêtres, représentés par ces reliques ; mais, avant d'être un médium, le crâne a longtemps été pour les Indonésiens, une sorte d'accumulateur où la substance animique abondait, toute prête à servir à des fins magiques ou religieuses (p. 17 sqq., p. 422 sqq.). — Pour Wilken, l'oblation des cheveux, le *Haaropfer*, était un substitut de l'ancien sacrifice humain ; mais le rôle important des cheveux dans la magie et la religion tient à ce qu'ils sont un des principaux foyers où se condensent la force vitale et les pouvoirs de l'individu et à ce qu'ils forment un excellent conducteur de l'énergie mystique (p. 26-36). — De même, le sacrifice n'est pas, à l'origine, un hommage ou un don offerts à un être personnel ; le sang ou le jaune d'œuf, qu'on répand sur l'objet sacré, doivent nourrir et fortifier, pour qu'elle rayonne au dehors, la précieuse vertu qui y est

enfermée (p. 58 sq., p. 200, p. 207, p. 224). Sur tous ces points, et sur beaucoup d'autres, l'exposé de M. Kruijt marque un notable progrès sur celui de son devancier.

Mais la notion de substance animique, de force mystique impersonnelle n'est pas susceptible d'une application indéfinie; son domaine s'arrête aux confins de l'autre monde. Quand M. Kruijt vient à traiter des croyances et des pratiques qui concernent les morts, il se rattache étroitement aux travaux de Wilken et de Frazer¹; les usages mortuaires, les sacrifices funéraires, les coutumes du deuil auraient pour principal mobile la crainte de l'âme du mort, irritée et malfaisante, qu'il faut bannir ou apaiser. Aussi cette seconde partie du livre est-elle moins originale et d'un moindre intérêt théorique; elle vaut surtout par les vues de détail et par les faits en partie nouveaux qu'elle expose.

Dans un mémoire paru il y a deux ans², j'ai proposé une théorie du rituel funéraire qui se fondait principalement sur l'examen des faits indonésiens; qu'il me soit permis de confronter ici un ou deux résultats de cette étude avec les observations recueillies par M. Kruijt et l'interprétation qu'il en offre. On sait que, dans tout l'Archipel, un délai souvent fort long s'écoule entre la mort et la cérémonie qui clôt la série des pratiques funéraires et qui délivre à la fois le mort et les survivants. D'après Wilken, ce délai était déterminé uniquement par des considérations pratiques, par la nécessité de préparatifs longs et difficiles en vue de la grande « fête du mort ». Cette assertion, nous dit M. Kruijt, n'est pas exacte; en réalité, des raisons intrinsèques et profondes imposent une attente plus ou moins prolongée avant la célébration des obsèques définitives; et les représentations que fait naître la décomposition du cadavre contribuent à déterminer le caractère de la période intermédiaire et à en limiter la durée (p. 281, p. 328 sqq.). C'est là une confirmation précieuse des conclusions auxquelles j'étais parvenu.

Sur un point important, M. Kruijt apporte des précisions nouvelles à la théorie du deuil. Celui-ci m'était apparu comme une participation obligatoire des proches parents du mort à son état sinistre, pendant le temps qui va de la mort à la fête libératrice. Selon notre auteur, les

1) J. G. Frazer, *Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul*, in *Journ. Anthr. Inst.*, XV.

2) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, *Année Sociologique*, t. X. — Je ne connaissais pas, alors, l'ouvrage de M. Kruijt.

observances du deuil ont avant tout pour objet d'identifier, autant qu'il se peut, les survivants avec le mort ; ils contractent le genre de vie que leur parent est contraint de mener afin de ne pas attirer son attention et de désarmer sa colère (p. 272 sqq., p. 281 sqq., p. 289). A notre sens, ces formules font une part trop grande à la préoccupation des esprits, aux mobiles conscients et volontaires. Les gens en deuil, touchés par la contagion funèbre, sont réellement changés dans leur être intime, ils sont, pour un temps, comme morts et doivent donc se vêtir, manger et se conduire comme il sied aux morts. Quoi qu'il en soit de l'interprétation, il y a là une indication féconde dont une étude d'ensemble sur le deuil devra tenir compte.

Le grand mérite de M. Kruijt est d'avoir mis en évidence, chez les Indonésiens, une notion essentielle, jusqu'ici négligée, et d'en avoir établi le rôle fondamental dans la pensée et la pratique religieuses des primitifs : je veux parler de cette étrange substance animique, spirituelle et pourtant étendue, diffuse dans les choses à des degrés divers de densité et de tension, qui s'ajoute aux corps visibles pour leur donner vie, âme et puissance, qui se communique par le contact, se propage d'un point à un autre, se multiplie et se divise, sans jamais se dissiper. Est-il besoin de dire que cette représentation n'appartient pas en propre aux tribus de l'Archipel Indien ? M. Kruijt lui-même nous avertit que, dans sa pensée, la substance animique des Alfoures ou des Bataks correspond, trait pour trait, au *mana* des Mélanésiens, tel que le décrit Codrington (p. 201). Il s'agit ici d'une notion extrêmement générale : et l'effort que M. Kruijt a fait pour la constituer se rattache étroitement, à son insu sans doute, à une tendance scientifique importante qui est représentée, en France, par MM. Hubert et Mauss, en Angleterre, par M. Marrett, en Amérique, par M. Hewitt, pour ne citer que quelques noms. Tous ces auteurs, par des méthodes très diverses, travaillent à dégager les notions impersonnelles, antérieures ou sous-jacentes à l'animisme. M. Kruijt a été amené à des conclusions analogues par l'expérience directe des faits ; c'est une étude approfondie des représentations animistes elles-mêmes qui l'a conduit à dépasser le pur animisme ; son témoignage a donc une très grande valeur et constitue un apport précieux à la synthèse nouvelle et plus compréhensive qui se prépare depuis quelques années.

Mais, si M. Kruijt a su reconnaître et caractériser la substance-force spirituelle, il en délimite le domaine d'une manière, selon nous, arbi-

traire et inexacte ; à ses yeux, on s'en souvient, c'est la mort qui marquerait la frontière entre le monde des énergies mystiques impersonnelles et celui des esprits. Or, c'est, croyons-nous, un paradoxe insoutenable que de prétendre que la notion d'âme proprement dite ne s'applique pas, chez les Indonésiens, à l'individu vivant. D'abord, comme le montre M. Kruijt, les forces religieuses tendent de bonne heure à s'individualiser ; et l'on ne voit pas bien par quels caractères la « substance animique personnelle » de l'homme ou des autres êtres se distingue d'une âme véritable (p. 66 sqq., cf. p. 145 sqq. et p. 503) ; il n'y a pas, entre ces deux notions, de coupure radicale. De plus, des documents très sûrs, que M. Kruijt connaît bien, identifient expressément l'âme du rêve et de l'extase avec celle qui survit après la mort : rien ne permet d'affirmer que cette conception est adventice et dérivée. D'autre part, il est singulier que M. Kruijt ait cru devoir restreindre à ce monde terrestre l'action des forces impersonnelles et n'ait vu, par delà la mort, que des esprits. Sans doute, c'est dans les rapports des vivants avec les morts que la notion d'âmes, de puissances religieuses anthropomorphes, a dû, le plus tôt, prendre consistance et influencer sur le culte. Mais, derrière ces représentations, il est aisé d'apercevoir des énergies et des essences mystiques que la mort fait naître et qui affectent à la fois le cadavre, l'âme du mort et les survivants. Les pouvoirs sinistres ou augustes, dont les revenants et les ancêtres sont investis, ne diffèrent pas essentiellement du *mana* des vivants. Ces qualités et ces vertus redoutables jouent dans la pratique religieuse un rôle analogue à celui que M. Kruijt attribue justement à la substance animique. Ainsi, dans le vivant, il y a déjà une âme véritable ; et, dans le mort, il y a autre chose qu'un esprit inquiétant. Entre les pratiques qui s'adressent aux morts et le reste du culte, il n'y a pas l'abîme infranchissable que suppose M. Kruijt.

Cette classification du monde religieux en deux domaines séparés et antithétiques tient sans doute à ce que, pour M. Kruijt, la substance animique impersonnelle se confond à peu près avec la force vitale qui anime les corps ; mais ce n'est là qu'un aspect particulier d'une notion beaucoup plus riche et plus générale, celle de pouvoir magico-religieux. Il serait vain de vouloir assigner des limites à cette notion d'extension indéfinie. De même, c'est à tort qu'on chercherait à établir une distinction chronologique entre un âge préanimiste, où tout serait force et pouvoir diffus, et un âge animiste, où il n'y aurait plus qu'âmes, esprits personnels et dieux. Aussi loin que nous puissions remonter dans le

passé, ces deux ordres de notions coexistent et peuvent exprimer concurremment toute la réalité; elles correspondent, non à une division objective des choses, mais à des plans différents de la conscience. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les formules, où n'interviennent que des qualités, des essences, des forces, justement parce qu'elles sont moins claires et moins intelligibles, mais plus riches et plus chargées d'émotion, traduisent plus fidèlement les croyances primitives et nous font pénétrer plus avant dans l'intimité de la vie religieuse.

Il est permis de regretter que M. Kruijt n'ait pas été plus ambitieux et n'ait pas poussé jusqu'au bout l'application de sa découverte. Mais la limite arbitraire qu'il lui a imposée n'en diminue pas la portée. Ce livre restera, non seulement comme un excellent répertoire de faits, mais comme une contribution importante à la théorie de la religion primitive.

ROBERT HERTZ.

ALFRED LOISY. — **La Religion d'Israël**, deuxième édition revue et augmentée. — Chez l'auteur, Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1908, 297 pages, 3 francs.

« Le modeste travail dont on présente maintenant au public une seconde édition, dit l'auteur dans son avant-propos, avait été écrit pour la *Revue du Clergé français*. Une partie seulement, formant un premier article, a pu paraître dans ce périodique en octobre 1900; deux autres articles devaient venir ensuite. Le tout, avec une préface..., fut réuni en brochure dans les premiers mois de 1901. Le tirage à trois cents exemplaires, qui a été promptement épuisé, n'a pas été mis en librairie ». Dans cette seconde édition « on a cru devoir retrancher certains développements, de caractère apologétique, qui étaient à leur place dans un opuscule destiné à faire connaître au clergé catholique les conclusions certaines ou probables de la science biblique, et en même temps à les concilier avec les doctrines officielles du catholicisme... La préoccupation d'adapter le catholicisme à l'esprit moderne étant désormais étrangère à l'auteur, il s'abstient naturellement de considérations qui tendraient à interpréter l'enseignement de l'Église selon les exigences de la pensée contemporaine. D'autre part, on a jugé indispensable de donner plus d'ampleur à l'exposé historique » (p. 5-7).

Le but du livre sous sa forme actuelle est donc de donner, non plus au clergé catholique, mais au public cultivé en général, un aperçu des « conclusions certaines ou probables de la science biblique », relativement à la religion de l'ancien Israël. Il répond d'une façon remarquable à son objet.

Ce qu'il faut demander à un ouvrage de ce genre, ce ne sont naturellement pas les vues personnelles et hardies, renouvelant telle ou telle question spéciale, mais un exposé judicieux et prudent sans timidité des points sur lesquels s'est établi ce que nos voisins d'outre-Rhin appellent le *consensus doctorum*. C'est précisément ce que M. Loisy apporte au public français. Ses conclusions sont, d'une façon générale, celles des manuels, classiques en Allemagne, de MM. Smend, Stade, Bousset, Schuerer, auxquels il renvoie, du reste, le lecteur, en même temps qu'aux ouvrages plus spéciaux du P. Lagrange, de MM. Eduard Meyer et Volz : bibliographie un peu brève, dans laquelle auraient mérité de figurer aussi, semble-t-il, quelques autres livres comme la géniale *Religion of the Semites* de W. Robertson Smith ou le manuel de M. Marti, si voisin de celui que nous annonçons par les dimensions et la disposition.

Comme la plupart des savants que nous venons de nommer, M. Loisy rejette les excès des systèmes qui voient partout l'influence de Babylone ou des survivances du totémisme. Il fait même de nombreuses réserves sur l'idée d'une évolution qui aurait amené Israël des formes inférieures de la religion (animisme, fétichisme) au monothéisme.

Il n'en adopte pas moins, pour son tableau de la religion israélite, l'ordre chronologique, historique, suivi communément depuis le triomphe de l'école Graf-Wellhausen. Après un avant-propos et un chapitre sur les sources, il traite successivement des origines, du iahvisme ancien, du prophétisme, du judaïsme, du messianisme. Le choix du titre de ces deux derniers chapitres n'est peut-être pas des plus heureux ; d'après leur contenu comme d'après le plan général du livre il semble que ces deux sections soient, dans la pensée de l'auteur, consacrées à deux *périodes* successives : celle qui précéda et celle qui suivit l'insurrection des Maccabées. Or, il n'est pas plus légitime de réserver le nom de judaïsme à la religion des v^e, iv^e et iii^e siècles que de limiter le messianisme à la période qui s'étend du ii^e siècle avant J.-C. au ii^e siècle après notre ère ; M. Loisy relève lui-même la place capitale que l'espérance messianique tenait déjà dans ce qu'il appelle « le judaïsme » (p. 244, 246.)

Écrivant pour le grand public, il a cru devoir par principe s'abstenir de toute discussion et de toute démonstration particulière. Il en résulte que, en dépit des efforts de l'auteur, le lecteur non initié ne distingue pas toujours aisément entre ce qui est acquis et ce qui n'est que plausible ou ce qui est seulement hypothèse personnelle, qu'il ne voit pas non plus toujours la raison des affirmations de l'historien et en est souvent réduit à le croire sur parole. Il faut espérer que cet aperçu général éveillera chez beaucoup de ceux qui le liront le désir d'étudier les questions à l'aide d'ouvrages plus étendus.

J'ajoute que, mieux le lecteur sera informé, plus il admirera le don qu'a M. Loisy de dire beaucoup de choses en peu de mots, de résumer une longue discussion en une phrase lumineuse, d'exprimer, dans un développement qui reste clair et serré, les nuances multiples d'une pensée extraordinairement habile à voir toutes les faces de la réalité. Le style de M. Loisy rappelle, par sa plasticité, celui de Renan, bien que le nouvel historien d'Israël n'ait pas et ne cherche pas à avoir la grâce, le charme enveloppant, les audaces et les fantaisies d'artiste de son devancier, et s'abstienne des rapprochements avec les choses modernes et des aperçus philosophiques généraux auxquels celui-ci se complaisait. M. Loisy se cantonne dans sa tâche austère d'historien, mais d'historien qui sait écrire.

Le tableau si nuancé et si prudent qu'il trace de l'état religieux probable des anciens Hébreux avant le yahvisme (p. 82-83) serait à citer tout entier ; il est malheureusement un peu long. Donnons-nous, du moins, le plaisir de reproduire quelques remarques plus brèves. Sur l'ancien yahvisme, qui attribuait au Dieu national, comme autrefois aux esprits, « tout transport violent de l'âme bon ou mauvais, toute aptitude éminente et tout dérangement de l'intelligence » : « lahvé se trouve être ainsi le bon et le mauvais génie de ses sujets. C'est le bon génie qui l'emporte ; mais il faudra encore beaucoup de temps avant qu'on célèbre surtout sa miséricorde et que l'on se repose en toute confiance à l'ombre de ses ailes » (p. 125). A propos de l'annonce que les grands prophètes font de la destruction de leur peuple par l'Assyrie : « il paraît évident que ce n'est pas leur clairvoyance (politique) qui les rend pessimistes, mais leur pessimisme qui les rend clairvoyants » (p. 176).

Relevons encore cette intéressante caractéristique du schisme samaritain : « Le samaritanisme fut tout autre chose qu'une œuvre d'apostolat ; ce fut une fondation de croyants raisonnables, une réaction contre ce

qui leur semblait un fanatisme intolérant. Ce n'est pas dans ces conditions que se produisent les grandes créations religieuses » (p. 238) ; ou cette solution élégante d'une question controversée : les Psaumes expriment-ils les sentiments personnels de leurs auteurs ou la piété de la communauté juive ? « Les Psaumes traduisent.... la dévotion des individus, mais d'individus qui ont, si l'on peut dire, la conscience ecclésiastique » (p. 245) ; — ou cette définition très juste du judaïsme tel que l'a façonné la Loi (depuis Esdras) : « sans être ni une nation ni une Église, à proprement parler, il était une sorte d'Église nationale où l'on ne pouvait être définitivement admis qu'en se faisant juif » (p. 283).

Il ne faudrait pas croire, du reste, que ce court volume ne puisse procurer aux spécialistes qu'un plaisir littéraire. L'ouvrage abonde en observations fines, en aperçus personnels et qui font réfléchir. Il y a toujours profit à noter les conclusions auxquelles se range un savant de la valeur de M. Loisy. Sur certains points de détail, sur le sens primitif de la Pâque, par exemple, ou sur les origines de l'arche on pourrait faire des réserves. Sur d'autres, au contraire, l'auteur de ces lignes a été heureux de voir la solution qu'il tient depuis longtemps pour la bonne, défendue aussi par M. Loisy : c'est ainsi que la déclaration par laquelle Dieu doit avoir expliqué à Moïse son nom propre de Yahvéh, paraît devoir être interprétée comme elle l'est par notre critique : « Je suis qui je suis » et non « Je suis celui qui est ». « Cela ne signifie pas que le dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que c'est un être mystérieux, qui ne doit compte à personne de ce qu'il est. Qu'on l'appelle Jahvé, sans chercher davantage » (p. 118-119).

Il est à peine besoin de dire à ceux qui connaissent la sérénité olympienne des autres ouvrages scientifiques de M. Loisy que ce nouveau livre ne se ressent à aucun degré des tribulations que l'auteur a eu à endurer de la part des chefs de son Église. C'est de l'histoire objective, telle que la pourrait écrire tout savant indépendant et telle que l'ont écrite les critiques protestants nommés plus haut. Tout au plus pourrait-on trouver un écho — à peine perceptible — des déceptions éprouvées récemment par les fidèles du mouvement moderniste, dans cette page, où l'auteur parle du judaïsme au temps de Jésus, mais pense peut-être en même temps à une autre Église qui lui tient de plus près : « Une société religieuse aussi fortement constituée n'était pas vraiment libre de se transformer en une autre société qui aurait eu le même symbole de foi, les mêmes principes de morale, sans les mêmes pratiques surannées et sans le même esprit particulariste..... Rien ne peut faire qu'une

forme de religion qui satisfait encore la plupart de ses adhérents, tout en courant le risque prochain de les perdre, devienne subitement autre chose que ce qu'elle est » (p. 295).

En tout cas M. Loisy montre, dans cet ouvrage, que son sens historique reste aussi ouvert que par le passé à l'appréciation de la grandeur propre du phénomène religieux. « La rénovation morale du iahvisme ancien par les prophètes, écrit-il dans sa conclusion, est un cas des plus instructifs pour l'histoire des religions. Peut-être n'en est-il pas d'autre qui montre mieux comment le phénomène religieux n'est pas réductible à une autre forme de l'activité humaine, ni explicable par les seules raisons d'ordre social, mais exprime, dans ses plus pures manifestations, un effort pour atteindre, au delà du réel tangible, un idéal, ou un réel transcendant, conçu comme principe et terme de la vie morale » (p. 294).

M. Loisy persiste, du reste, dans sa conception catholique, exclusivement sociale, de la religion. « Les religions, dans l'histoire, ne sont pas des théories, ni des sentiments, ni des aspirations mystiques, mais des traditions de vie sociale que garantit la consécration du rite ». Et il ne recule pas devant la conséquence de cette définition : « Il n'exista jamais de religion des prophètes — pas plus qu'il n'y a eu de religion de Jésus — » (p. 210, cf. p. 230, 232, 253). Il s'oublie cependant, p. 247, à parler de « la religion prophétique ».

Quelques menues observations pour terminer. Pourquoi traiter de l'antique culte des morts dans le chapitre relatif au judaïsme (p. 247-248), et non dans les pages consacrées aux origines ? Ne pourrait-on adopter un système moins approximatif dans la transcription des mots sémitiques ? Pourquoi, par ex., écrire *chérem*, tandis que l'on écrit *Habiri* ? Pourquoi ne pas orthographier Guilgal, Guilgamès, et non Gilgal, Gilgamès ? N'aurait-il pas valu la peine de consacrer quelques lignes à Nahoum, à Sophonie, à Habaquq, et de traiter avec moins de parcimonie des personnalités comme les prophètes Michée, Aggée, Zacharie, Malachie ? Ce sont là des vœux et des regrets dont M. Loisy pourra aisément tenir compte dans la nouvelle édition — que nous souhaitons prochaine — de son excellent petit livre.

ADOLPHE LODS.

1

O. WEINREICH. — **Antike Heilungswunder**. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. — Giessen, A. Töpelmann, 1909. 1 vol. 8° de xn-212 pp. Prix : 7 marcs.

L'excellente collection des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, fondée par A. Dieterich et éditée maintenant par MM. R. Wünsch et L. Deubner, vient de s'enrichir coup sur coup de plusieurs volumes. Celui de M. O. Weinreich que nous annonçons ici n'est pas le moins intéressant. L'auteur a eu l'idée de réunir les documents les plus importants que nous fournit l'antiquité classique sur les *guérisons miraculeuses*, pour essayer de déterminer les types principaux qu'on y peut reconnaître. Faisant ensuite un choix parmi ces formes diverses, il nous présente en trois chapitres les guérisons miraculeuses produites *par la main* d'un dieu ou d'un thaumaturge, celles qui étaient obtenues par l'intermédiaire d'un *songe* et celles qu'effectuaient des *images* miraculeuses.

Le premier chapitre, qui est aussi le plus long, est sans doute le plus neuf et celui qui a peut-être la portée la plus étendue, M. O. Weinreich montre quel rôle les gestes faits avec la main jouent dans les guérisons d'Esculape et des divinités de l'accouchement et quelle importance a, en général, la main du dieu dans les cas de secours et de bénédiction, soit que le dieu impose les mains, soit qu'il se contente de toucher simplement ses protégés de la main. Toute une série d'épithètes divines font d'ailleurs allusion à ce rôle de la main, comme Dionysos Epaphios, Héra Hypercheiria, Zeus Hyperdexios, etc., etc. Puis il rassemble des témoignages prouvant qu'on se figurait les thaumaturges agissant de la même manière que les dieux, au moyen de la main, et il note, en terminant, deux autres formes d'attouchement, avec le pied et avec la bouche, qui pouvaient parfois produire des effets analogues.

Le deuxième chapitre étudie les formes que prenait la guérison quand intervenait le rêve. Tantôt c'était le rêve lui-même qui opérait, tantôt le malade ne faisait que recevoir en rêve l'indication du procédé à suivre pour être guéri. Ces deux formes sont bien connues par les fameuses inscriptions d'Épidaure. L'auteur groupe autour de celles-ci une foule de cas semblables empruntés à la littérature classique et il montre très ingénieusement que beaucoup d'entre ceux-ci doivent remonter à des collections épigraphiques analogues provenant des temples d'Apollon, de Sérapis et d'autres dieux guérisseurs.

Dans le troisième chapitre, consacré aux statues miraculeuses, M. O. Weinreich a réuni des renseignements variés et curieux, et il nous donne en fait tout un petit traité du culte des images chez les anciens. En même temps il montre le rapport étroit qu'il y avait entre les miracles destinés à récompenser les dévots et ceux qui devaient châtier les impies.

Cette analyse rapide ne peut donner qu'une faible idée du contenu très riche de ce volume. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter minutieusement toutes les assertions, mais il faut dire que l'érudition de l'auteur et sa méthode sont du meilleur aloi, que ses notes présentent des discussions intéressantes sur des points de détail et d'abondants rapprochements avec d'autres cultes anciens et que le livre apporte à l'histoire des religions une contribution de valeur telle qu'on pouvait l'attendre de l'école où s'est formé l'auteur. On ne peut que souhaiter de le voir continuer dans cette voie. Il y reste encore beaucoup à faire.

CH. MICHEL.

I

A. DIÈS. — **La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon.** 1 vol in-8, 137 p. — Paris, Alcan, 1909. 4 fr. — Le même. — **Le Cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.** 1 vol. in-8°, 115 pp. — Paris, Alcan, 1909. 4 fr.

Voici deux petits livres où s'affirme de nouveau, dans le domaine de la philosophie grecque, un savant qui est en possession de toutes les ressources nécessaires pour y travailler avec fruit et obtenir des résultats d'une valeur durable.

Dans le premier de ces livres, abordant un des problèmes les plus difficiles de la question platonicienne, M. Diès étudie le sens et la portée du dialogue du *Sophiste*. Sa conclusion est celle-ci : « Le *Sophiste* ne combat pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne transforme pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne combat pas, ne transforme pas Platon. » Bien que la théorie contraire semble prévaloir aujourd'hui en Allemagne, et dans la majorité des autres pays où l'on ne fait que répéter sa doctrine, la thèse de M. Diès m'a toujours paru la vraie, et elle me le paraît plus encore après la brillante démonstra-

tion qu'il vient d'en donner dans son livre. On sait que d'après l'opinion en vogue aujourd'hui, Platon se corrigerait lui-même dans le *Sophiste*, et qu'il y ferait la critique de sa propre théorie des idées. En réalité, aucun passage de ses écrits antérieurs, sainement entendu et interprété dans son contexte, ne prouve que Platon ait jamais compris l'Être dans le sens qu'il combat dans le *Sophiste*. Ici, comme en général dans beaucoup de leurs travaux sur la question platonicienne, certains Allemands appliquent trop le principe : « l'homme (c'est-à-dire l'homme que je suis) est la mesure de toutes choses », et à leur insu ils nous taillent un Platon quelque peu à la mesure d'un *Privatdozent* contemporain. Ils semblent le considérer comme un professeur occupé constamment à polémiquer contre des collègues à qui il veut être désagréable, pressé de se faire connaître et de publier des résultats non suffisamment mûris, et donc obligé de se corriger sans cesse d'écrit en écrit. Tels certains maîtres, après nous avoir laissé utiliser avec confiance les résultats d'une de leurs recherches, viennent quelques mois plus tard nous apprendre tranquillement : « *was ich voriges Jahr über diesen Gegenstand geschrieben habe, glaube ich nicht mehr* ». En réalité, le progrès des recherches montrera, j'en suis convaincu, que même les écrits de Platon qui sont les plus anciens doivent être rapprochés de la maturité de sa vie.

M. Diès connaît d'une façon étonnante et il utilise avec maîtrise la vaste littérature relative à son sujet. C'est un souci que l'on possède à un degré louable aujourd'hui en France, et, même on pourrait dire qu'on y pousse le scrupule et les égards un peu loin, surtout vis-à-vis des travaux allemands, lesquels, à part quelques brillantes exceptions, ne font guère que piétiner depuis nombre d'années dans le domaine platonicien. Par exemple, on ne pouvait certes négliger de citer l'important ouvrage de Natorp, mais où, sinon en France, dira-t-on que ce livre, à côté d'une thèse curieuse, offre un amas d'idées fumeuses dont les Allemands eux-mêmes doivent s'effrayer ?

Les travaux en langue anglaise ont contribué d'une façon beaucoup plus efficace au progrès des études platoniciennes. M. Diès les connaît également ; ici cependant, je me permettrai de lui signaler une lacune essentielle dans son information. Il s'agit de l'ouvrage de Paul Shorey, *The Unity of Platon's Thought* (Chicago, 1903). Bien que ce livre soit demeuré à peu près ignoré en Allemagne, c'est à mon sens l'étude la plus substantielle et la plus saine qui ait paru sur Platon depuis nombre d'années. Comme le fait prévoir le titre même du volume,

M. Shorey y défend à l'égard du *Sophiste* la même opinion que M. Diès.

Pour ne faire qu'une remarque de détail, je m'étonne que, recherchant qui sont dans le *Sophiste* les « amis des idées », M. Diès n'ait pas cité l'opinion ancienne qui voyait en ces philosophes certains membres de l'école pythagoricienne. Cette opinion, la plus digne d'attention à mon avis, a été précisément soutenue autrefois par un Français, M. Mallet. Voir Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, p. LXXIV, et le texte qu'il cite de Proclus, auquel il faut ajouter Aristote, *Met.* XIV, 4. 1091 B.

Des qualités non moindres, tant pour la forme que pour le fonds, distinguent le second ouvrage de M. Diès, *Le Cycle mystique*. Il y étudie, dans la philosophie antésocratique, la naissance et le développement d'une des idées maîtresses du mysticisme grec : l'idée de faire descendre, de la Divinité ou du Divin, comme d'un commun principe, et remonter à cette divine fin commune la multiplicité des êtres. On sait que cette idée n'est guère prépondérante dans la philosophie ionienne pas plus que chez les Eléates et chez les Atomistes. L'auteur a donc surtout porté son attention sur les Orphiques, les Pythagoriciens et Empédocle. L'étude consacrée à ce dernier est particulièrement juste, neuve et vivante.

L. PARMENTIER.

C.-R. GREGORY. — **Das Freer-Logion**. Leipzig, Hinrichs, 1908, in-8, 66 pages.

On sait que la finale du second Évangile (*Marc*, XVI, 9-20) est apocryphe. On savait aussi que saint Jérôme avait connu des manuscrits qui contenaient un texte plus long que le texte reçu. Il est avéré maintenant que le texte connu de saint Jérôme était encore plus développé qu'on n'avait cru, le docteur de Bethléem n'en ayant cité qu'une partie. Un manuscrit oncial des Évangiles, acquis en 1907, au Caire, par M. Freer, contient le texte complet, c'est-à-dire la demande des disciples, connue déjà par la citation de saint Jérôme, et une réponse de Jésus qui se rattache par un simple « mais » au discours traditionnel : « Allant dans le monde, prêchez l'Évangile à toute créature », etc.

M. G. nous donne une description très intéressante du manuscrit, avec des fac-simile, parmi lesquels celui du fragment nouveau. Le manuscrit est du v^e ou du vi^e siècle. Il contient aussi la section de l'Adultère dans Jean. La discussion critique du texte évangélique est conduite avec prudence par M. G. La version latine de saint Jérôme permet le contrôle pour la première partie. Plusieurs détails demeurent incertains. M. G. pense que tout le morceau a été interpolé après coup dans la finale deutérocanonique ; mais il ne voit pas motif suffisant d'adhérer à la conjecture de M. Harnack, qui propose d'y reconnaître un extrait d'Aristion, auquel on attribue volontiers maintenant la finale de Marc, sur la foi d'un manuscrit arménien. Toute cette affaire d'Aristion paraît bien douteuse ; mais M. Harnack n'a sans doute pas tort de trouver au fragment certain air de parenté avec le reste de la finale. Le premier éditeur, M. H. A. Sanders, avait supposé que la rédaction originale était celle du manuscrit Freer, et qu'on en avait ensuite supprimé une partie. Cette hypothèse est généralement rejetée : pourquoi aurait-on fait la coupure ? Les probabilités extrinsèques sont pour l'addition. Cependant il ne faut pas trop se presser d'écarter absolument l'hypothèse de la suppression. A tout prendre, l'addition, étant donné son contenu, n'est pas déjà si facile à expliquer. Je ne verrais pour ma part ni impossibilité ni invraisemblance à ce que la finale, telle que la donne le nouveau manuscrit, ait été rédigée d'abord dans une communauté quelconque, puis abrégée par les autorités ecclésiastiques qui sanctionnèrent la finale de Marc. Les raisons de la suppression nous échappent. Il est certain que le fragment récemment découvert n'a pas l'apparence d'une glose, et qu'il présente le même caractère que le reste, c'est-à-dire qu'il fait valoir, en une forme relativement originale, des idées qu'on retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament, Évangiles, Actes, Épîtres de Paul. La finale ainsi complétée peut sembler mieux équilibrée en elle-même. Seulement — et cette considération a pu nuire à notre fragment — les paroles échangées entre le Christ et les apôtres s'éloignaient fort de ce qu'on trouvait dans les autres Évangiles. Peut-être ne sera-t-on pas fâché d'avoir au moins une traduction du passage dont il s'agit. Après *Marc*, xvi, 15, Jésus venant de reprocher à ses disciples de n'avoir pas eu foi en ceux qui l'avaient vu ressuscité, on lit :

« Et eux s'excusaient, disant : « Cet âge d'iniquité et d'incrédulité est soumis à Satan qui empêche les êtres souillés par les esprits (mauvais) de comprendre la véritable puissance de Dieu. » — Le texte est

douteux, et l'on devrait peut-être traduire : « qui empêche par les esprits impurs que la vérité et la puissance de Dieu ne soient comprises ». — « C'est pourquoi révèle maintenant ta justice. » (Ainsi) parlèrent-ils au Christ. Et le Christ leur répondit : « Le terme des années de la puissance de Satan est accompli. Mais d'autres choses terribles approchent. J'ai été livré à la mort pour ceux qui péchaient, afin qu'ils se convertissent à la vérité et qu'ils ne pèchent plus, en sorte qu'ils obtiennent la gloire, qui est au ciel, spirituelle et impérissable, de la justice. Mais (vous), allant dans le monde entier, prêchez », etc.

La formule : « Ainsi parlèrent-ils au Christ », est regardée par plusieurs comme une glose surajoutée. M. G. écarterait volontiers aussi le membre de phrase : « Mais d'autres choses terribles approchent. » Ces paroles semblent, au contraire, indispensables, car elles expliquent le retardement de la parousie, que les apôtres voudraient immédiate. La réponse de Jésus fait valoir deux idées qui se trouvent dans le discours sur la fin du monde, commun aux trois Synoptiques : avant la consommation des choses arriveront beaucoup de calamités ; et il faut aussi que l'Évangile soit prêché dans tout l'univers. La coordination de ces deux idées à la parousie fait l'unité de la réponse et le rapport intime de celle-ci avec la question des disciples. Tout le passage est dominé par les mêmes préoccupations que l'apocalypse synoptique ; il en résulte une présomption favorable à son antiquité.

ALFRED LOISY.

C. CLEMEN. — Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. — Giessen, Töpelmann, 1909 ; gr. in-8, viii-301 pages.

Ce livre, très bien documenté, très méthodique, est un véritable répertoire pour toutes les questions de détail qui se rapportent au sujet. A cet égard, il est vraiment complet. Ce qui peut-être y manque un peu, ce sont les idées générales et la critique d'ensemble ; encore est-il plus juste de dire que ces idées et cette critique s'y trouvent, mais avec un développement et surtout un relief insuffisants.

Après quelques considérations sur la méthode comparative en histoire des religions, l'auteur traite des doctrines chrétiennes et de leur origine, soit que ces doctrines proviennent du judaïsme (Dieu et les êtres

célestes, eschatologie, idées morales), soit qu'elles appartiennent en propre au christianisme (personne du Christ, formule trinitaire), et aussi des institutions chrétiennes (culte et organisation de la communauté, baptême, eucharistie). C'est ce que M. C. intitule : « partie générale ». Dans ce qu'il appelle « partie spéciale » il traite de la vie et de l'enseignement de Jésus, de la théologie paulinienne et des idées johanniques. Au reste la méthode est la même d'un bout à l'autre du livre. Tous les points où un contact a été signalé entre le christianisme du Nouveau Testament et les religions ou les philosophes de l'antiquité, sont discutés l'un après l'autre, selon qu'il a été possible de les classer dans le plan ci-dessus indiqué. L'ouvrage est cependant d'une lecture assez facile, parce que l'exposition est toujours claire, que les termes de rapprochement sont nettement définis, et aussi les conclusions de l'auteur. Ces conclusions sont toujours d'un critique prudent, mais qui ne recule pas devant une opinion nouvelle et hardie quand elle lui paraît être la vérité. Quantité de rapprochements sont écartés où l'on ne peut voir que des analogies plus ou moins lointaines, non des emprunts. Il en est que M. C. examine longuement sans grande nécessité, sans doute pour être complet, et aussi pour que ceux qui les ont proposés n'aient pas lieu de se plaindre. Ainsi plusieurs pages sont consacrées au système de M. Jensen touchant l'influence du poème babylonien de Gilgamès sur l'histoire évangélique. Peut-être, dans certains cas où il se montre hésitant, M. C. aurait-il dû dire qu'il y a parfois des choses qui, en un temps et un milieu donnés, sont comme dans l'air et s'infiltrèrent partout sans qu'on puisse déterminer à coup sûr les causes et les occasions de leur acceptation dans telle ou telle société particulière. Mais il serait plutôt disposé à rejeter cette explication, et il la rejette en effet (p. 156) à propos de la descente du Christ aux enfers.

En somme, M. C. expose avec beaucoup de compétence un problème dont la solution apparaît plus proche et l'intérêt moins passionnant à mesure que l'on se dégage du point de vue théologique et qu'on se place davantage sur le terrain de l'histoire. Son livre témoigne que la question peut être envisagée de sang froid par des théologiens libéraux, et de la même manière, ou peu s'en faut, qu'elle le serait par un historien étranger au christianisme. Il nous est impossible, on le conçoit, de signaler ici toutes les conclusions de l'auteur qui semblent judicieuses et soutenables : c'est de beaucoup le plus grand nombre. Tout au plus est-il opportun d'en indiquer quelques-unes qui paraissent moins fondées.

On ne voit pas bien pourquoi M. C. croit discerner, au fond du récit de Matthieu relatif à la naissance du Christ, une source plus ancienne où il n'aurait pas été parlé de conception virginale. Les indices allégués sont extrêmement fragiles et s'expliquent par le fait que l'idée de la conception miraculeuse est venue se greffer sur une tradition, déjà légendaire, qui faisait de Joseph un descendant de David, afin de rattacher Jésus lui-même à la race de ce roi, comme l'exigeait sa qualité de Messie. Maintenant c'est toujours de Joseph, par une sorte de fiction légale, que Jésus tient son titre davidique ; c'est pourquoi l'évangéliste a soin de faire appeler Joseph « fils de David » par l'ange qui lui annonce la conception du Christ, et de faire nommer l'enfant par Joseph ; si la leçon syriaque (*Matth.* 1, 21) : « Elle te donnera un fils », est primitive, elle est destinée à sauvegarder cette paternité officielle de Joseph, dont l'évangéliste a besoin pour son apologétique ; de même (2, 25) : « Et elle lui enfanta un fils », au lieu de : « Et il ne la connut pas avant qu'elle enfantât un fils. » La leçon commune a pour objet de renforcer l'idée de la conception virginale et de prévenir une objection. Mais tout le récit n'en est pas moins subordonné à la seule idée d'une conception virginale, garantie en quelque façon par Joseph lui-même et conservant le droit royal que Jésus tient de lui. Il ne suppose pas un autre récit, où il aurait été question de messianité avec conception naturelle, mais tout simplement la tradition qui présentait Jésus comme fils de Joseph et de Marie, et la croyance à sa qualité de Messie. Il ne semble pas non plus qu'on puisse rattacher *Luc*, 1, 36, comme ajouté par l'évangéliste, aux vv. 34-35, qui introduisent la conception virginale dans un récit qui ne l'a pas connue d'abord ; ce verset paraît indispensable pour introduire la visite de Marie à Élisabeth, visite que le rédacteur des vv. 34-35 n'a certainement pas imaginée lui-même, pas plus que l'annonciation de Jean-Baptiste et celle de Jésus. Que la naissance à Bethléem soit de tradition historique et que quelque partie des récits de Luc se fondent sur le témoignage de Marie « qui gardait ces choses dans son cœur », il est, certes, permis d'en douter, ou plutôt il est prudent de n'y pas croire. L'autorité de Marie pour les récits de Luc paraît valoir juste autant que celle de Joseph pour celui de Matthieu. Quant à l'idée même de la conception surnaturelle, il est difficile d'écarter toute influence païenne pour s'en tenir à une tradition juive sur la naissance miraculeuse des patriarches ; car l'existence d'une telle tradition n'est pas autrement garantie par les allégories de Philon ; et supposé que cette tradition ait existé, elle ne serait toujours

pas fondée sur une simple interprétation des textes de la Genèse, mais procéderait, en dernière analyse, de légendes mythologiques.

Ce doit être aussi garder trop de confiance aux récits évangéliques de la résurrection que de considérer comme historique la découverte du tombeau vide, le dimanche matin, d'attribuer à cet incident la fixation de la résurrection au premier jour de la semaine, et d'expliquer par là le choix de ce jour comme jour commémoratif, « jour du Seigneur », fête hebdomadaire des chrétiens. On peut admettre ici une certaine influence de la mythologie, sans emprunt direct et conscient. Ce n'est pas pour rien que Marc fait coïncider la résurrection de Jésus avec le lever du soleil. D'autres facteurs sont intervenus dans la formation de la légende et de l'usage chrétien. M. C. a sans doute raison de soutenir que l'idée de la résurrection après trois jours n'est pas en rapport avec un mythe solaire, mais plutôt avec le temps durant lequel l'âme du défunt reste auprès du corps avant leur séparation définitive, selon la croyance des Perses. Mais on aura combiné artificiellement des données d'origine différente pour arriver au schéma traditionnel : résurrection le surlendemain de la mort, et dimanche jour de la résurrection. Il est assez naturel que les premiers croyants aient pris pour leur réunion le premier jour libre après le sabbat. De tout cela est sorti le dimanche chrétien. L'indication du vendredi comme jour de la mort peut être primitive et historique. Toutefois, si elle ne l'était pas, la combinaison des éléments qui sont entrés dans la tradition chrétienne serait encore explicable. Jésus a été crucifié au temps de la pâque ; mais la tradition, ne sachant pas nous dire sûrement si c'était le lendemain ou le jour du festin pascal, pourrait n'avoir pas été mieux arrêtée sur le jour de la semaine où avait eu lieu le crucifiement, et avoir choisi le vendredi en vue de la résurrection après le sabbat.

M. C. se donne beaucoup de peine pour établir que le baptême de Jean et par suite le baptême chrétien n'ont été d'abord qu'un pur symbole de la conversion. Mais, au point de vue de l'antiquité, dans un milieu populaire, une cérémonie purement symbolique n'est guère concevable. En fait, les Évangiles et les Actes attribuent au baptême une influence pour la rémission des péchés. Les ablutions rituelles, d'où procède le baptême de Jean, n'étaient pas symboliques ; on concevait l'impureté comme réelle, et aussi la purification. La parole de Jochanan ben Zakkai, que cite M. C. (p. 165), fait certainement grand honneur à celui qui l'a prononcée, et l'on peut croire que Jésus l'aurait approuvée ; mais ce n'est pas sur cette idée : « Le mort ne rend pas impur,

et l'eau ne rend pas pur », que Jean a fondé sa pratique et que la communauté apostolique l'a reprise. Et c'est *rationaliser* saint Paul que de lui faire dire que le baptême est seulement l'occasion où le croyant confesse sa foi. Qu'a-t-on besoin de se mettre dans l'eau pour cela ? Ce n'est pas que le langage, c'est la pensée de Paul qui est influencée par la notion du rite efficace, et quand il dit (*Gal.* III, 27) : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ », il n'entend pas seulement que ceux qui ont adhéré à la foi du Christ en recevant le baptême, sont devenus fils de Dieu comme lui ; il admet visiblement une relation intime et réelle du croyant avec le Christ immortel, et il fonde, au moins en partie, cette relation sur l'efficacité mystérieuse du baptême. Ailleurs Paul envisage la justification du point de vue intérieur et psychologique ; mais chez lui cet aspect n'exclut pas l'autre ; et l'on n'est pas autorisé à éliminer l'un par l'autre, au moyen de raisonnements subtils, comme s'il n'avait dû avoir sur le sujet que des idées parfaitement coordonnées selon notre logique. M. C. pense dissiper l'impression que donne l'argument déduit par Paul de la pratique des chrétiens de Corinthe qui se faisaient baptiser pour leurs parents défunts, en alléguant *I Thess.* I, 5-7, où l'Apôtre écrit : « Ceux qui dorment, dorment la nuit, et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit ». Les deux cas sont différents. Dans le second, Paul s'empresse de conclure : « Nous qui sommes du jour, soyons sobres ». Par conséquent il blâme ceux qui s'enivrent et ne se borne pas à constater un fait. Dans le second, il prouve aux Corinthiens que leurs parents ne sont pas morts à jamais, puisqu'on se fait baptiser pour eux (*I Cor.* xv, 29) ; s'il avait considéré leur pratique comme illusoire, il leur aurait très consciemment servi un sophisme en manière de preuve. Car il ne veut pas montrer aux Corinthiens qu'ils croient à la résurrection sans s'en apercevoir ; il leur dit que le baptême reçu pour le salut des morts serait bien superflu si ceux-ci ne ressuscitaient pas.

Il en est de même pour la cène. Admettant l'authenticité substantielle des récits de l'institution, M. C. pose en principe que Jésus n'a pu présenter sa mort comme la condition indispensable de la rémission des péchés, mais comme chose voulue de Dieu et service rendu à ses frères. On pourrait demander quel service. Mais le nœud de la question est ailleurs. L'analyse des textes permet, ce semble, d'établir que Jésus n'a rien institué : c'est seulement dans le christianisme primitif que la cène est devenue un symbole commémoratif de la mort du Christ.

Paul et les Évangiles nous disent comment l'on comprenait cette

commémoration. Était-ce un simple souvenir du grand service que Jésus avait rendu par sa mort, souvenir qui aurait été pour la foi, en image d'Orient, une nourriture et un breuvage? Pour obtenir cette idée il faut encore *rationaliser*, laïciser ce que Paul dit du calice qui est la communion au sang du Christ, du pain qui est la communion à son corps. Paul, observe M. C., proclame hautement que « la chair et le sang n'auront pas de part au règne de Dieu » (*I Cor.* xv, 50); donc le Christ glorieux n'a ni chair ni sang auxquels on puisse réellement communier. Aussi bien Paul ne dit-il pas que l'on participe à sa chair et à son sang naturels; mais le Christ de l'Apôtre a un corps spirituel et céleste; et c'est dans la communion du Christ immortel qu'on entre par l'eucharistie. La distinction du corps et du sang s'imposait à Paul parce que le rite eucharistique était double, et qu'il voulait mettre les deux parties en rapport avec la mort de Jésus. L'exclusion prononcée contre la chair et le sang ne prouve donc en aucune façon que Paul ait vu dans l'eucharistie un rite vide, un pur symbole, non l'acte d'une communion réelle. Sans remonter jusqu'au sacrifice totémique, on a le droit de trouver que l'Apôtre partage les idées communes de l'antiquité sur le sacrifice; il compare la coupe et la table du Seigneur à la coupe et à la table des démons, à l'autel du temple de Dieu à Jérusalem; il dit que les croyants communient au Seigneur comme les païens aux idoles, et comme les Juifs à l'autel de Dieu (*I Cor.* xv, 18); — il n'ose pas dire qu'Israël communie directement à Dieu, mais l'idée reste la même. — S'il se reprend pour déclarer que les idoles ne sont rien, il n'en faut pas inférer que la communion du chrétien au Christ ne soit pas plus réelle que celle des païens à des dieux qui n'existent pas, mais bien que la communion du chrétien au Christ est aussi réelle dans l'eucharistie qu'est censée l'être celle du païen à son dieu dans le sacrifice. Une part de symbolisme existe dans la pensée de Paul, il n'entend pas au sens matériel l'action de manger la chair et de boire le sang; mais la *κοινωνία* dont il parle ne saurait être un rapport purement moral; c'est une relation mystique, réelle et spirituelle à la fois. La source de cette pensée n'est d'ailleurs pas à Éleusis ni dans les mystères de Mithra, mais là où Paul l'indique : dans la notion du sacrifice qui était commune aux juifs et aux païens. D'après M. C., l'idée d'une communion réelle, d'un sacrement efficace, se serait glissée dans le chapitre vi de Jean, sauf à être formellement rejetée par l'évangéliste dans le v. 63 : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ». Mais cette assertion n'exclut pas du tout, elle implique plutôt une commu-

nion réelle. Il est risqué, c'est le moins qu'on puisse dire, d'avancer, même par conjecture et sous réserve, que le verset cité pourrait être la réprobation consciente des paroles : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. »

ALFRED LOISY.

MAURICE BESNIER. — Les Catacombes de Rome. Un vol. in-12, de 300 p. — Paris, Ernest Leroux, 1909.

En 1876, au retour d'un voyage à Rome, Gaston Boissier écrivit sur les catacombes et sur les recherches qu'y poursuivait alors l'illustre rénovateur de l'archéologie chrétienne Jean-Baptiste de Rossi, une magistrale étude qui épuisa pour longtemps le sujet, et qui demeure encore aujourd'hui, pour beaucoup de lettrés, l'unique base de leurs connaissances en cette matière.

Cependant, depuis trente ans, l'exploration des catacombes a fait de remarquables progrès. Après la mort de J.-B. de Rossi, survenue en 1894, son œuvre a été continuée avec succès par des élèves dignes du maître : « De nouvelles découvertes et d'érudites publications ont notablement modifié, ces dernières années, l'aspect et les données des problèmes que soulève l'étude des anciens cimetières chrétiens de la Campagne romaine ». Il devenait nécessaire de mettre le public au courant de l'état de ces questions, et de lui exposer « les résultats généraux des travaux archéologiques et critiques dont les catacombes de Rome ont été l'objet depuis un demi-siècle ».

Mais pour diverses raisons, qui ne sont pas toutes d'ordre scientifique, cette œuvre de vulgarisation, si désirable, était particulièrement délicate. Pour la mener à bien, il fallait autant de tact que de talent, autant de jugement que de science. Toutes ces qualités se trouvent réunies dans le livre que M. Maurice Besnier vient de publier sur *Les Catacombes de Rome*, et dont l'Académie a déjà consacré les mérites par un de ses prix Monthyon.

Ce petit volume de 300 pages in-12, est d'un format commode, d'une impression très soignée¹, d'un aspect élégant; il est agrémenté de

1) Les fautes d'impression sont peu nombreuses, et consistent pour la plupart en de simples interversions de lettres. Voici pourtant quelques *corrigenda*

vingt planches hors texte, pour la plupart empruntées à de récents ouvrages de M. Orazio Marucchi et de M^{sr} Wilpert. Il se termine par deux appendices très utiles : un tableau général des catacombes romaines, accompagné d'une carte des environs de Rome, indiquant l'emplacement exact de chacun des cimetières chrétiens, et une bibliographie méthodique des principaux travaux publiés sur les catacombes, depuis l'apparition du premier volume de la nouvelle *Roma sotterranea* de J.-B. de Rossi, en 1864 (p. 255-268).

Quant aux ouvrages de quelque importance antérieurs à cette date, M. Besnier en donne la liste et en apprécie la valeur dans le premier chapitre de son étude, où il fait l'historique de l'exploration des catacombes. La bibliographie se trouve ainsi scindée en deux parties, l'une au début, l'autre à la fin du livre. Cette division, qui a soulevé quelques critiques¹, était inévitable, étant données les limites chronologiques très nettes que s'imposait l'auteur. Elle se justifie d'autant mieux qu'en réalité, il y a solution de continuité entre les deux grandes périodes des recherches concernant la Rome souterraine, celle de la Renaissance avec Bosio, et celle de l'érudition contemporaine avec J.-B. de Rossi.

Après un rapide exposé des fouilles opérées dans les catacombes, depuis la sensationnelle trouvaille des galeries funéraires de la voie Salarienne qui se produisit par hasard le 31 mai 1578, jusqu'aux plus récentes découvertes de M. Orazio Marucchi et de M^{sr} Wilpert, M. Besnier résume à grands traits toute l'histoire des cimetières chrétiens de Rome, du 1^{er} au 19^e siècle de notre ère. A l'origine, et pendant toute l'époque des persécutions, les catacombes ne sont que de simples cimetières. Par contre, après l'édit de Constantin qui, à partir de 313, met un terme à la longue lutte de l'Église et de l'État, l'on cesse peu à peu d'enterrer les morts dans ces galeries souterraines. Sous l'impulsion des papes, surtout de saint Damase (366-381) elles se transforment en sanctuaires, en lieux de pèlerinage, où les fidèles viennent vénérer les restes des saints. Enfin, lorsque se multiplient les incursions des

que je crois devoir signaler à l'auteur pour la seconde édition de son livre : page 84, note 1, lire : MARVCCHI ; page 133, ligne 14, lire : *figurés* ; page 189, dernière ligne, lire : *païens* ; page 202, troisième ligne à partir du bas, lire : *métaphore* ; page 216, note 3, lire : *Malerei* ; page 250, dernière ligne, lire : *Boldette* ; page 268, ligne, 18, lire : STRZYGOWSKI.

1) Cf. notamment dans *Atene e Roma* XII, p. 195 et suiv., le compte rendu du livre de M. Besnier par M. Edouardo Galli.

barbares qui dévastent la campagne romaine et en pillent les nécropoles, pour mettre les reliques des martyrs à l'abri de ces violations sacrilèges, l'on vide les tombeaux de leurs ossements qui sont transférés dans les églises de Rome, ou vendus au plus offrant et dispersés dans toute la chrétienté. Ainsi dépouillées de leur seul attrait, les catacombes sont, dès le ix^e siècle, complètement abandonnées, et bientôt oubliées au point qu'à la fin du Moyen-Age, l'on n'en connaît plus même l'emplacement exact.

Au point de vue légal, la condition des catacombes se modifie aussi peu à peu. Ce sont, d'abord, des propriétés privées, des tombeaux de famille à la mode romaine, que de riches chrétiens, appartenant parfois aux *gentes* les plus illustres, installent dans leurs propres terrains (*areae*) pour eux, pour leurs parents, leurs esclaves, leur clientèle et leurs amis. Dans ces monuments funéraires, ils admettent également ceux de leurs coreligionnaires qui sont trop pauvres pour s'assurer eux-mêmes une sépulture décente dans un lieu sûr. Mais bientôt le nombre de ceux-ci augmente au point qu'on ne peut plus tous les accueillir. Alors les petites gens s'associent pour acheter une *area* et y creuser leurs sépultures à frais commun. Même lorsque ces *collegia tenuiorum* se proclament chrétiens, ils jouissent de la protection légale, parce qu'ils ont une destination funéraire. Le paganisme romain a toujours eu le respect des morts. Si, pour leurs croyances religieuses, il a parfois persécuté les vivants, il n'a jamais fait la guerre aux cadavres. Ces associations s'organisent pour la gestion du bien commun. Chacune d'elles donne naissance à une communauté chrétienne ayant son patrimoine propre. Leur ensemble forme l'Église de Rome qui n'est, en apparence, aux yeux du pouvoir qu'un collège funéraire plus nombreux et plus riche que les autres. C'est ainsi que dès le début du III^e siècle, sous le couvert des lois, s'organise la propriété ecclésiastique, tandis que les cimetières chrétiens, jadis propriétés privées, passent aux mains de la collectivité des fidèles et sous l'autorité du pape.

Après cet exposé historique, M. Besnier nous donne, dans une description générale des catacombes, toutes les explications nécessaires sur leur répartition topographique, leurs dispositions intérieures, les divers aspects qu'elles présentent. Puis il précise cette vue d'ensemble par un examen détaillé de quelques cimetières bien choisis. Dans cette rapide revue, il adopte avec raison l'ordre chronologique qui nous permet de suivre pas à pas la marche du christianisme naissant

et de mesurer, d'une époque à l'autre, l'importance de ses progrès.

Les souvenirs du temps des apôtres seraient les plus intéressants à noter, si l'on avait réellement retrouvé dans les catacombes quelques traces du passage de saint Paul et de saint Pierre. Mais il faut avoir le courage d'avouer que, sur ce point, toutes les recherches de l'érudition contemporaine sont restées vaines jusqu'ici. Saint Paul est-il revenu à Rome après son premier voyage? A-t-il été décapité aux Trois Fontaines (*ad aquas Salvianas*), et enseveli sur la voie d'Ostie? Saint Pierre a-t-il fondé l'Église de Rome? Connait-on le *coemeterium Ostrianum*, où il aurait prêché et baptisé? L'apôtre a-t-il été crucifié et enterré au Vatican? Autant de questions qui restent ouvertes pour tout esprit non prévenu. Ce qu'affirme en cette matière la tradition catholique n'est que légendes, ou qu'hypothèses fondées sur des textes tardifs, suspects, apocryphes ou faussement interprétés : par exemple la *Prima Petri*, datée de Babylone, ce qui peut aussi bien désigner le vieux Caire¹, que la Rome apocalyptique.

A partir du second siècle de notre ère, les catacombes de Rome offrent à l'archéologue un terrain plus sûr et des documents plus certains, qui permettent de les identifier et de déterminer avec précision leur date et le rôle spécial qu'elles ont joué. Sur le cimetière de Priscille qui fut, selon toute apparence, le premier siège social de la communauté chrétienne, sur les catacombes de Domitille, de Calliste, sur celles de l'âge héroïque des dernières persécutions, M. Besnier note en termes précis, sans surcharge ni redites, tout ce qu'il importe de savoir. Puis après avoir signalé, en suivant l'ordre des temps, les monuments les plus caractéristiques de la Rome souterraine, il en apprécie l'intérêt et la valeur artistique dans la dernière partie de son livre, qui est peut-être la plus neuve. Sur la décoration des catacombes, et en particulier, sur les peintures cimetérielles, l'auteur a tiré grand profit des récentes recherches et des remarquables ouvrages de M^{sr} Wilpert, auquel il rend pleinement justice, tout en sachant, à l'occasion, faire les réserves nécessaires sur certaines « reconstructions » trop systématiques de ce brillant et ingénieux érudit. M. Besnier est très indulgent pour l'art chrétien des catacombes ; il le défend éloquemment du reproche de manquer d'originalité, ou, du moins, il

1) Cf. Salomon Reinach, *Revue archéologique*, 1908, I, p. 150 et suiv.

plaide pour lui les circonstances atténuantes : « Les artistes chrétiens ne pouvaient se dispenser, au début, de continuer les pratiques et de suivre les errements de leurs prédécesseurs païens ; mais, très vite, ils ont insufflé aux vieilles formes un esprit original. Par la faute des temps de décadence où ils vivaient, leur technique est souvent gauche ;... leur inspiration est constamment élevée et généreuse. Sur leurs fresques, leurs sarcophages, leurs verres dorés, ils ont traduit avec sincérité, avec émotion, les idées et les sentiments du christianisme naissant... L'art chrétien, dès ses débuts, s'oppose, par son sérieux et son élévation morale, à cet art frivole que les Alexandrins avaient mis à la mode, et qui dominait au début de l'Empire, à Rome, à Pompéi et dans tout le monde romain. Il est profondément religieux et par là même nouveau. »

Les modèles classiques, empruntés à l'art profane et païen, prennent dans les catacombes une signification nouvelle : l'*Hermès criophore*, créé par le ciseau de Calamis se transforme en Bon Pasteur, rapportant sur ses épaules la brebis, égarée loin du troupeau des fidèles ; la *Pietas* gréco-romaine, étendant les bras dans l'attitude de la prière, devient le symbole de l'âme dans l'éternité bienheureuse, appelant la protection de Dieu sur les vivants. D'autre part, à côté de ces figures traditionnelles, se constitue peu à peu toute une imagerie inédite qui ne s'inspire plus que de sujets purement chrétiens, qui s'applique à représenter des allégories religieuses, des scènes de la vie future, des épisodes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et dont les naïves compositions sont pleines de fraîcheur et de grâce. Il conviendrait pourtant de faire remarquer que cette iconographie nouvelle n'a rien de spécial aux catacombes : c'est une création de la chrétienté tout entière, où l'Orient grec et l'Égypte ont autant de part que Rome même. Il y a un art proto-chrétien, il n'y a pas d'art des catacombes. Le principal intérêt des peintures et des bas-reliefs qui décorent les tombes souterraines des premiers chrétiens de Rome, c'est de nous révéler un peu de l'âme de ceux qui comptaient y dormir leur dernier sommeil. C'est à ce titre surtout que ces œuvres méritent la sympathique attention que leur témoigne M. Besnier.

L'on voit, par ce bref exposé, combien l'étude de M. Besnier est pleine de faits et pleine d'idées. Mais il faut la lire pour se rendre compte de la manière élégante et sobre dont l'auteur exprime une pensée qui est toujours lucide et juste. M. Besnier sait composer et sait écrire. Ce sont de rares mérites : ils lui ont permis de mener à bien la

difficile entreprise de faire d'un livre de vulgarisation, une œuvre vraiment personnelle.

P. GAUCKLER.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiées avec des notes et des appendices sous le patronage de l'Académie française, par CH. URBAIN et E. LEVESQUE. Tome I^{er} (1651-1676). — Paris, Hachette et C^{ie}, 1903. 8° (dans la collection, *Les Grands Écrivains de la France*), 520 pp.

Si jamais éditeurs ont été qualifiés pour publier tout ou partie des œuvres de Bossuet, ce sont bien MM. Urbain et Levesque. M. l'abbé Urbain, depuis son excellente thèse sur Coeffeteau, n'a pas cessé de s'occuper des écrivains religieux du xvii^e siècle. Il a publié un choix de *Sermons* revu sur les manuscrits, et il a fourni aux revues, notamment à la *Revue du Clergé* et à la *Revue d'histoire littéraire de la France*, nombre d'articles remarquables. Naguère encore il faisait sur la légende du mariage de Bossuet une enquête remarquablement poussée, à tel point que certaines admirations timides s'en émurent. Enfin ses recherches sur les tendances jansénistes de Bossuet, sa polémique à ce sujet avec des littérateurs ecclésiastiques fourvoyés dans l'histoire, ont révélé en lui non seulement un érudit, mais un critique pénétrant et sûr, formé aux bonnes méthodes. M. Levesque, bibliothécaire, directeur et professeur d'Écriture Sainte à l'ancien séminaire de Saint-Sulpice, aujourd'hui École supérieure de théologie, a donné une édition remarquable de la deuxième *Instruction pastorale* de Bossuet sur les *États d'oraison*, et a, pendant neuf ans, alimenté de ses trouvailles et de ses études biographiques et bibliographiques, la précieuse *Revue Bossuet* et son *Supplément*. Le projet conçu par ces deux abbés, *bossuétistes* de compétence égale quoique de nuance différente, de donner au public une édition chronologique de la Correspondance de Bossuet ne pouvait qu'être agréé de M. Guillaume Bréton et qu'enhardir la maison Hachette à commencer ainsi dans la collection des Grands Écrivains le Bossuet complet, qu'elle se doit à elle-même. L'Académie française, patronne désignée d'une publication de ce genre, n'a pas hésité et continuera sans doute à s'y intéresser activement. Le premier volume que MM. Urbain et Levesque ont publié, à l'heure dite (plût à Dieu que toutes les publications faites sous les auspices de l'Institut fussent aussi

ponctuelles!) prouve que la librairie Hachette et l'Académie ont placé leur confiance en bon lieu.

Je crois inutile d'insister sur l'incomparable nécessité d'une édition chronologique de la correspondance des écrivains qui, comme Bossuet, ont été aussi des hommes d'action. Il a fallu la persistance chez les éditeurs des préoccupations d'« édification » ou de classement soi-disant « méthodique » pour nous refuser jusqu'à cette heure ce classement des lettres dans l'ordre des temps qui, seul, peut permettre aux historiens de l'histoire générale ou aux biographes de Bossuet une vue intelligente et exacte. Le classement, ceux d'entre nous qui se sont occupés de Bossuet ont été obligés de le faire pour eux-mêmes; mais avec combien de peine, et combien d'erreurs inévitables et d'inconscientes omissions!

Déjà dans ce volume, qui ne va que de 1651 à 1676, on trouvera beaucoup de nouveau. « Cette édition de la Correspondance de Bossuet comprend, — nous dit l'Avertissement — outre les lettres contenues les collections de ses œuvres complètes, toutes celles qui ont été publiées séparément, à Paris ou en province, dans des Revues où nos devanciers n'ont pas eu la pensée de les aller chercher. A ces lettres oubliées, nous en ajoutons un assez bon nombre qui sont inédites et dont nous avons eu le bonheur de retrouver, soit les originaux soit des copies authentiques. » Je regrette même un peu que MM. Urbain et Levesque aient négligé de mettre bien en vue les inédits que nous devons à leur enquête avisée et patiente à travers les archives et les bibliothèques, publiques ou particulières, de la France et de l'étranger. Mais ils sont modestes. Et c'est ainsi qu'ils se contentent de nous dire que sur les 95 lettres dont ils ont retrouvé, pour cette première période de la vie de Bossuet, les originaux, « celles qui avaient déjà été publiées, avaient à peu près toutes, des lacunes » qu'ils ont comblées « ou des fautes » qu'ils ont soigneusement corrigées. Ces compléments précieux, ces corrections, ils ne les indiquent que d'une façon sobre et sommaire, sans étaler un *apparatus* qui, du reste, eût encombré le rez-de-chaussée de leurs pages. Il valait mieux, en effet, réserver la place pour les éclaircissements que le texte exige.

Des éclaircissements de langue, tout d'abord, dont je n'ai pas à parler ici, sinon pour en dire qu'ils sont fort nécessaires, et que, malgré l'attention généreuse des éditeurs à nous satisfaire sur ce point, je voudrais parfois d'autres notes encore (par exemple, p. 211, l. 43, sur le mot *marquer*). Ce n'est pas toutefois de ce côté qu'est le danger d'un

commentaire grammatical ; c'est dans l'excès. Si intéressantes, amusantes même sont ces questions de langue, où, avec de la précision, un esprit scientifique est presque sûr d'arriver à des constatations solides, qu'on cède à la tentation d'en dissenter, de paraphraser le sens des mots, d'en esquisser l'histoire, d'accumuler les exemples. Les deux excellents éditeurs de la *Correspondance* pourraient bien être, on peut le conjecturer d'après leurs occupations professionnelles et leurs travaux antérieurs, un peu enclins à quelque faiblesse devant ce genre des tentations. Je me permets de les prémunir à l'encontre (voir, aux pp. 302-303, *de dessein* ; à la p. 305, n. 2 ; à la p. 308, des notes peut-être un peu trop développées).

Le commentaire historique, voilà, en effet, le principal dans cette publication d'une collection de documents de premier ordre, grâce auxquels bien des points d'histoire religieuse ou politique se trouveront, j'en suis sûr, élucidés. Mais ce commentaire lui aussi, doit rester mesuré dans l'abondance. On sait que parfois, M. de Boislisle lui-même, ce maître de l'érudition en fait de xvii^e siècle, a encouru le reproche de minutie et de prolixité dans les notes et les appendices de son édition de Saint-Simon, ce chef-d'œuvre. Jusqu'ici MM. *U.* et *L.* me paraissent avoir tenu le juste milieu. A peine trouverai-je dans ce volume, en l'épluchant, une note un peu trop complaisante (celle de la page 298, sur Arnaud Martin, marchand linge de la garde-robe du Roi). Rien de superflu, par contre, et combien d'indications précieuses, dans les notes bio-bibliographiques toujours consacrées aux noms propres que les lettres nous offrent, spécialement aux noms obscurs, spécialement à ceux des correspondants ou des amis ou des adversaires de Bossuet. Les notices, aussi courtes que possible, sont aussi plines que possible. Les indications qu'on y trouvera ne sont pas la répétition des dictionnaires généraux et des grandes biographies ; elles ont été contrôlées, rectifiées, toutes les fois que faire se pouvait, d'après les sources, ou, au moins, d'après les monographies spéciales, d'après ces études de revues provinciales dont on néglige toujours trop l'apport utile. (Comme exemples de la façon de travailler, irréprochable, de MM. *U.* et *L.*, contentons-nous de citer p. 14, notes 1 et 3, sur De Monchy et De Moussy ; p. 27, n. 4, sur Blampignon ; p. 245, n. 1, sur Berryer ; p. 248, n. 1, sur Dirois ; p. 252, n. 6, sur le cardinal d'Estrées ; p. 260, n. 2, sur Claude Joly ; p. 270, n. 8, sur le P. Porter ; p. 290, sur le P. Antoine Verjus ; p. 317 et p. 320, sur John Sargeant et sur la sœur Anne-Marie de Jésus, ou M^{lle} d'Épernon, carmélite ; p. 360, sur les Drouas, etc.). Y aura-t-il

des curiosités que ces éclaircissements ne contenteront pas? J'en doute. A peine oserai-je exprimer pour ma part quelques desiderata minuscules (p. 282), comme celui-ci, — qu'excuse le désir de tout connaître à fond dans les rapports de Bossuet avec Rome. — Bossuet obtint en 1673 le gratis des bulles d'abbé de Saint-Lucien de Beauvais. Ce gratis fut accordé « avec tant de *distinction*, écrit l'agent diplomatique Servient au marquis de Pomponne, qu'il n'y a rien eu encore de pareil. » N'existe-t-il aucune preuve officielle de cette « distinction » particulière? De même, sur certains autres points, particulièrement intéressants pour l'histoire religieuse ou pour les controverses théologiques. Il n'est pas inutile de dire que, quand ils rencontrent des matières de ce genre, — et c'est fréquent, comme bien on pense, — MM. *U.* et *L.* font preuve d'une parfaite objectivité et nous exposent impartialement ce qui a été dit *pour* et *contre*. (Je n'en veux pour preuve que les notes des pp. 333-334, 354, 383, 389, sur la version du Nouveau Testament de Mons et sur celle du P. Amelote, sur les Jésuites et l'amour de Dieu, sur Jean de Néercassel). A propos des célèbres lettres aux religieuses de Port-Royal (p. 84-129) et d'un passage (p. 258) de la lettre du 9 septembre 1672 au maréchal de Bellefonds, on souhaiterait plus de précisions sur la situation dogmatique de Bossuet à cette date vis-à-vis des Jansénistes. Le texte des notes sur la préface de l'édition bénédictine de saint Augustin, notes auxquelles les éditeurs renvoient (p. 259), nous apprend son état d'esprit en 1703, mais non son état d'esprit en 1673. Que s'il est vrai que la question des vrais sentiments de Bossuet soit encore controversée, une bibliographie des travaux y relatifs eût été bien venue ici, et bien placée. — Sur la lettre où Bossuet demande au ministre protestant messin Paul Ferry (p. 159) de lui prêter les Actes du Colloque de Poissy, il eût été bon d'expliquer que si Ferry avait engagé courtoisement son jeune et consciencieux adversaire à prendre connaissance de ce document, c'est qu'il fut élaboré, à Poissy, non pas une, mais plusieurs formules de conciliation sur la Présence réelle. — Je m'empresse d'ajouter que, d'ordinaire, MM. *U.* et *L.* n'hésitent pas à nous faire profiter de leur information théologique sous la forme, au moins — et c'est le mieux, — d'indications bibliographiques (cf. p. 179, n. 3).

J'en ai dit assez, j'en voudrais dire davantage pour montrer à quel point le commencement de ce beau travail, qui sera, j'en suis sûr, rapidement mené, fait honneur aux auteurs, et, si l'on me permet de l'ajouter, à ce groupe d'ecclésiastiques français où, malgré les obstacles divers

de l'heure présente, l'esprit scientifique peut et veut se maintenir.

A. RÉBELLIAU.

EUGÈNE GRISELLE. — **Pascal et les Pascalins** (Extrait de la *Revue de Fribourg*). — Fribourg, 1906, une plaquette in-8 (84 pp.).

La découverte du ms. 4333 des Nouvelles Acquisitions françaises de la B. N., ne comptera pas parmi les moins heureuses trouvailles d'un chercheur qui en a tant à son actif. L'abbé Griselle se propose de recommencer, avec les informations enrichies de l'érudition d'aujourd'hui, l'enquête que fit autrefois Sainte-Beuve pour son *Port-Royal*. Le document que je signale ici se rattache à cette investigation, à laquelle nous ne pouvons que souhaiter de voir M. Griselle se consacrer tout à fait, quand il se sera libéré de son *Bourdaloue*, dont la table précieuse est impatiemment attendue, et qu'il aura terminé la publication, dans le *Bulletin du Bibliophile*, de ses lettres inédites, si intéressantes, de Richelieu.

Vers 1665-1675, il y avait dans la société cultivée parisienne un petit groupe d'admirateurs et de disciples de Pascal. Ils se réunissaient, fréquemment sans doute et périodiquement, comme on aimait le faire en ce siècle réglé. On s'entretenait de toutes les choses qui intéressaient de beaux esprits : religion, philosophie, sciences, littérature, histoire. Et l'un des « confrères », peut-être celui chez qui se tenaient ces doctes causeries, notait, en indiquant de quelle bouche ils étaient sortis, les propos intéressants qu'il avait entendus. Ces notes d'un Goncourt du XVII^e siècle remplissent le ms., que M. Griselle a déjà utilisé pour son ouvrage sur *Bourdaloue* (cf. t. III, p. 455 et suivantes) et dans des articles de la *Revue Bossuet*, et qu'il utilisera encore dans d'autres publications. Le recueil d'extraits dont je vais dire quelques mots contient, je crois tout ce qui dans ces *Ana*, touche les hommes et les choses de Port-Royal.

Il s'en faut, bien entendu, que tout y soit aussi intéressant que l'a cru l'enregistreur ancien. Ces « pascalins », comme ils s'appelaient ou comme on les appelait, n'étaient pas tous des génies, bien que plusieurs grands noms figurent parmi eux. En outre, dans ce cercle, on cédait un peu trop à la manie, régnante alors, de comparer, de classer les écrivains, de peser et de soupeser leurs mérites, d'épiloguer sur le plus ou moins de « pureté » de leur style, de mesurer la distance où

ils approchaient du *fin* et du *délicat*. Mais à côté de ces fadaises obso-
lètes, que d'indications utiles, à qui saura les y apercevoir, sur l'histoire
religieuse du xvii^e siècle !

Sur Pascal, d'abord, naturellement. On était encore tout plein, tout
ébloui de lui. On se remémorait ses propos, ses idées, ses goûts, ses
habitudes, ses desseins. Ceci, par exemple, est à relever sur l'origine
ou l'occasion des *Pensées* : « M. Pascal a fait ses fragments contre huit
esprits forts du Poitou qui ne croyaient point en Dieu ». — Sur Descartes
aussi, dont l'impression est, évidemment, dans ce milieu, très fraîche
et très forte : ils le comparent couramment avec saint Augustin (p. 20-
21) ; ils déclarent que sa philosophie est le terme de l'esprit humain :
« on ne peut guère aller plus loin ; au-delà, ce ne sont que des abîmes ».
Et c'est à ces abîmes qu'il mène, autant qu'à des sommets. « En appro-
fondissant trop, il nous a jetés presque dans le pyrrhonisme et dans
l'embarras » (p. 55). Et cependant, comme « il était soumis à l'Église ! ». Et
comme « il enlevait quand il parlait de Dieu ! » (p. 53)...

A noter, aussi, nombre de paroles sur l'influence de Montaigne :
« c'était le livre de M. Pascal » (p. 21) ; sur Calvin, que le cardinal
d'Ossat estimait tant (p. 24) ; sur le Pape et ses usurpations (p. 33-34) ;
sur Saint-Cyran, le P. de Condren, les Jésuites, Barcos, Antoine Ar-
nauld... Des notes de M. Griselle éclairent et complètent les passages
importants ; mais pourquoi le savant éditeur a-t-il pris la peine, et
tant de peine, à classer ces propos si divers ? Une simple reproduction
eût suffi avec son commentaire, personnel et précis comme tout ce qui
sort de sa plume.

A. RÉBELLIAU.

E. PILASTRE — La Religion au temps du duc de Saint-Simon, d'après les écrits rapprochés de documents anciens ou
récents avec un commentaire ou des notes. P. Alcan, 1909 (427 pp.).

Il faut sans doute se réjouir que des historiens qui ne sont pas des
professionnels étudient spontanément ce xvii^e siècle où il y a encore
tant à faire. Leurs impressions et réflexions sincères auraient du prix.
Et ce qui ne serait pas moins précieux, ce serait, tout simplement, un
recueil complet et fidèle des textes se rapportant à la matière qui les
attire : quelle utilité aurait, pour les chercheurs, cette « chrestoma-

thie », que M. Pilastre nous promet à sa première page, des passages d'histoire religieuse, répandus, dispersés, noyés parfois, quand ils sont courts, dans les immenses mémoires de Saint-Simon ? Malheureusement ce n'est ni ceci, ni cela, que M. P. a fait. Il y a dans son livre trop peu de lui-même, et trop peu de Saint-Simon. Ce qu'il y a, c'est une grande quantité des notes que M. P., lisant son auteur et consciencieusement désireux de le contrôler, a prises de ci de là, un peu au hasard, je le crains, soit dans les contemporains de Saint-Simon, soit dans les ouvrages de seconde ou troisième main. D'où il est résulté un in-octavo dont le large titre pourrait tromper. Un autre livre que M. P. a publié récemment sur M^{me} de Maintenon, m'a laissé la même impression. Souhaitons à *l'histoire de la vie, des œuvres et du temps du duc de Saint-Simon*, que M. P. nous annonce et dont nous lui serons reconnaissants, une documentation plus solide et une critique plus sévère.

A. RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

W. SAINT-CLAIR TISDALL. — **Comparative religion**. Anglican Church Handbooks. — Longmans Green and Co., 1 vol. in-18 de 130 pages. Londres, 1909. — Il s'agit d'un volume écrit en vue de démontrer que « les vérités qui gisent à moitié enterrées et complètement déformées au sein des religions ethniques, sont toutes contenues dans le christianisme, mais sans les erreurs qui donnent à ces religions une puissance malfaisante ». — L'auteur se montre au courant des recherches et des découvertes de l'hiéologie ; mais tout en s'efforçant très loyalement de les présenter sous leur véritable jour, il les envisage sous un angle spécial. Il soutient que le christianisme diffère de toutes les autres religions : 1° par la réalité historique des faits sur lesquels il se base ; 2° par la circonstance qu'il renferme tout ce qu'il y a de bon dans les autres religions, sans contenir aucune de leurs « erreurs et abominations » ; 3° par son caractère de religion définitive de l'humanité. — Voici un exemple de ses raisonnements : « Le christianisme, à la suite du judaïsme, est la seule religion qui proscrire les sacrifices humains. » Si on objecte le précédent du bouddhisme, l'auteur répond que les bouddhistes ont répudié tous les sacrifices sanglants, par suite d'un raisonnement philosophique basé sur la doctrine de la transmigration, tandis que les prophètes juifs ont anathématisé l'immolation des victimes humaines sur un ordre spécial et direct de la Divinité ; — *quod est probandum*. — Par ce caractère apologétique, l'ouvrage sortirait entièrement du cadre de cette *Revue*, n'était la largeur d'esprit avec laquelle l'auteur déclare : « Une fois admise l'existence de Dieu, dussions-nous ne pas le définir en des termes plus élevés que Matthew Arnold, comme « le pouvoir extra-humain qui travaille pour la droiture », même alors il n'y aurait aucune difficulté à supposer que la religion manifestement la plus haute, — celle qui nous donne l'idéal le plus noble de l'homme et la notion la plus élevée de Dieu, — est le produit d'une évolution en harmonie avec le plan divin pour l'éducation de la race humaine ».

G. D'A.

LAWRENCE H. MILLS. — **Avesta Eschatology**, compared with the Books of Daniel and Revelations, being supplementary to Zarathushtra, Philo, the Achæmenids and Israel. — Chicago, Open Court Publishing Co., 1908, vii-85 pages. — Ce travail inégal est l'œuvre hâtive d'un savant, très versé sans

doute dans la littérature zende et enthousiaste de la religion de Zoroastre, mais qui n'a pas pris le temps de s'orienter suffisamment sur la manière dont les questions de critique biblique se posent à l'heure actuelle : M. Mills range Daniel parmi les livres exiliques ; il affirme que la Genèse, sauf les remaniements des copistes, était achevée avant le temps du Premier Esaïe (p. 65). Il croit avancer une grande nouveauté en affirmant l'existence d'interpolations exiliques « même dans les textes de l'Hexateuque » (p. 66).

De la littérature du sujet spécial qu'il traite, il ne tient nul compte. « Je suis une fois de plus un pionnier, écrit-il, non sans fierté, dans sa préface ; car je ne sache pas que qui que ce soit ait jamais eu même la pensée de comparer les idées de la Bible avec celles de l'Avesta ». « Je crois que je suis à peu près le seul homme ayant une préparation religieuse théorique et pratique, sauf M^{re} de Harlez et M^{re} Casartelli, qui ait jamais étudié de près ces matières difficiles ». M. Mills dédaigne-t-il, au point de les regarder comme non avenus, les travaux de MM. Kohut, Stave, Böklen, Söderblom, Bousset, Darmesteter et de bien d'autres sur la question ? Ou bien les ignore-t-il ? On aime mieux supposer qu'il les avait momentanément oubliés lorsqu'il écrivait sa préface. Car dans le cours de l'ouvrage il mentionne à plusieurs reprises Kohut et nomme une fois Söderblom, Bolken (il s'agit de Böklen, je pense) et Gray dans une note (ajoutée après coup ?).

M. Mills se borne donc à prendre le texte de Daniel et de l'Apocalypse, tel que chacun peut le lire dans la version anglaise autorisée et à signaler au fur et à mesure les ressemblances d'expressions et d'idées qui le frappent entre ces écrits bibliques et tel ou tel morceau de la littérature iranienne.

Plusieurs des points sur lesquels il insiste, — noms des mois, angéologie et démonologie, résurrection, jugement, — ont été souvent relevés et étudiés. D'autres semblent plus nouveaux et méritent de retenir l'attention ; par exemple les traces d'influence iranienne ou du moins les points de ressemblance avec les idées perses qu'il croit trouver dans la conception juive de Dieu et dans le concept d'éternité.

ADOLPHE LODS.

Altnordische Saga-Bibliothek. XIII. Brennu-Njálssaga, hrsgb. von Finnur Jónsson. — Halle A. S., M. Niemeyer, 1908. Pr. 12 M. — Cette saga, toute pleine de curieux détails sur la vie islandaise aux x^e et xi^e siècles, surtout sur la vie juridique, est particulièrement intéressante au point de vue de l'histoire des religions. D'une part, elle nous apporte du passé l'écho de mainte croyance : aux rêves, aux augures, à l'apparition de la « fylgia », comme qui dirait du double de l'homme, présageant une mort prochaine ; elle nous montre au fond d'un temple, profané et incendié par Hrapp, le dieu Thor trônant entre Thorgerd, femme d'Helge, et Irpa, à qui le guerrier irrespectueux enlève anneaux et bracelets ; elle nous dit que les sorciers, qui passent

aujourd'hui encore dans nos campagnes pour savoir « nouer l'aiguillette », étaient nombreux alors. Puis, c'est, longuement contée, l'histoire de l'introduction du christianisme en Islande : l'arrivée de Thangbrandr, sa mission ; le baptême de Flosi et autres ; la lutte contre les païens ; l'œuvre de Gizurr et de Hjalti, envoyés par le roi Olaf, et, finalement, le peuple islandais, réuni en assemblée générale, *althing*, se déclarant pour l'adoption légale de la nouvelle religion et tout le monde se faisant baptiser.

Nous n'avons point à redire le soin qui distingue les éditions de la « Altnordische Saga-Bibliothek » et le nom de Finnur Jónsson, qui s'est chargé de la publication de la *Brennu-Njáls saga*, est garant que ce dernier volume ne le cède à aucun des précédents pour la science et la conscience.

LEON PINEAU.

SAMUEL POZNANSKI. — **Esquisse historique sur les Juifs de Kairouan.** Extrait de la *Festschrift zum 70. Geburtstag Harkay's* (publiée par MM. le baron David de Gunzburg et Isaak Markon). Varsovie, 1909, in-8 (47 fr.). — Sous ce titre et revêtue d'un habit « à la française », se cache une monographie en hébreu¹, consacrée à une terre placée sous le protectorat de la France. Kairouan, au sud de Tunis, est une ville sainte, bâtie par Okba ben Nâfi', le conquérant de la Berbérie, commencée l'an 50 de l'Hégire (= 670 de l'ère vulgaire), terminée quatre ou cinq ans plus tard (= 675). On ne peut donc pas confondre cette localité avec l'antique Cyrène, Κυρήνη, dans la Cyrénaïque, à dix degrés plus loin en longitude que Kairouan.

Ce dernier nom dérive du persan کاروان (d'où, par extension : Caravane). Kairouan fut longtemps la capitale de la contrée N.-E. appelée spécialement « Ifrikia », sous les khalifes Abbassides, jusqu'au moment du transfert du siège gouvernemental au Caire, par les khalifes Fatimites, en 972. Depuis lors, bien qu'ayant décliné, elle restait une terre sainte, où affluaient les pèlerins. Il en résultait la supposition qu'aucun infidèle, pas plus un chrétien qu'un juif, n'y eût été admis. A titre exceptionnel, de rares voyageurs européens avaient pu pénétrer là, sans toutefois voir les mosquées. C'est seulement depuis la campagne de Tunisie, en 1881, que la France, sans coup férir, a ouvert les portes de ce foyer du fanatisme religieux.

Pourtant, suivant de près l'érection de la ville, des Juifs plus assimilables à la vie orientale que les Occidentaux, avaient pénétré dans cette résidence vers la fin du ix^e siècle. Ils y ont vécu au moins deux siècles et demi, jusqu'en 4813 de l'ère hébraïque (= 1053 de l'ère chrétienne), puisque cette date est consi-

1) C'est ainsi qu'autrefois on donnait un titre latin à l'édition d'un texte arabe ou persan, ou encore actuellement le Gouvernement de l'Inde donne des titres anglais à des publications exclusivement sanscrites, ou indiennes, et cette année même le Dr Isaak Markon publie des œuvres hébraïques de rabbins karaïtes sous un titre allemand.

gnée par un des habitants juifs de cette ville, Rabbi Hananel b. Rab. Houschiel¹, dans son commentaire sur le Talmud babli². C'était un grand linguiste, comme le dénotent ses explications arabes, persanes et parfois grecques.

Un grand nombre d'autres écrivains juifs dans la même localité ont écrit en arabe, ou portent au moins des noms arabes. Tels sont : Ibn al-Djassous. Abou al-Me'ali, R. Bahloul, Dounasch ben Temim, Zeid b. Halfon, Sabian, etc., que nous offre la liste dressée par notre historien. Il leur consacre quarante-cinq notices biographiques, qui varient forcément d'étendue, selon le plus ou moins grand nombre de renseignements sur tel ou tel individu. M. Poznanski a cru devoir les classer, non chronologiquement, mais par ordre alphabétique. C'est une méthode qui peut se justifier dans un Répertoire, ou un Dictionnaire; mais ici elle détonne un peu, car, après les premières pages purement historiques sur l'édification de la ville et sur le développement de son état scientifique et de son mouvement littéraire, on ne serait pas dérouté par l'adoption d'une autre méthode.

On est bien aise de retrouver là Eldad le Danite, voyageur venu à Kairouan après l'année 4640 de l'ère hébraïque (= 880) ; car, comme il est dit dans le récit qui lui est attribué, des gens de cette ville ont adressé sur ce sujet une question à R. Cemah ben Hayim, *Gaon* (chef religieux) de Sora de 4642 à 4646 (= 882-6). De cette même ville, à la fin du x^e siècle, Jacob ben Nissim avait demandé au Gaon Scherira de le renseigner sur la rédaction de la Mischnâ et des Talmuds, sur l'ordre chronologique de leurs auteurs, puis la succession des traditions qui y sont contenues. La réponse à ces questions constitue un document historique du plus haut intérêt. — Désormais, ce ne seront plus les seuls faits se rattachant à la ville tunisienne, et l'on aura en somme un nouveau chapitre, complètement rédigé, de notre histoire littéraire dans ces parages aimés des archéologues.

MOÏSE SCHWAB.

Baron CARRA DE VAUX. — **La doctrine de l'Islam**, avec 13 gravures hors texte. Un vol. in-16 (iv et 319 pages). — Paris, G. Beauchesne et C^{ie}, 1909 (tome III des *Études sur l'Histoire des Religions*). — C'est un tableau fort intéressant de l'Islam orthodoxe que nous présente l'auteur. L'Islam, nous dit-il, est une religion intuitive, fort simple et toute de foi ; il la taxe même de « primitive et un peu barbare ». Il nous en fait un exposé suffisamment impartial et témoigne à son égard d'une judicieuse sympathie. Le point de vue catholique auquel il se place altère toutefois, mais rarement, son jugement, comme, par exemple, lorsqu'il qualifie les Croisades de guerres *défensives*, ou lorsque, traduisant des prières musulmanes, il fait voussoyer Dieu par le croyant.

1) Voir S. J. Rappoport, *Bikkurê ha'Ittim*, 1832, t. XII, p. 5 et suiv.

2) Tr. *Abôda zara*, fol. 9^a.

L'ouvrage est divisé en dix chapitres. Nous allons les passer successivement en revue, en signalant ce qui nous y a frappé.

I. *Unité divine et rites de la prière.* — L'auteur affirme que le nom d'Allah était celui de Dieu chez certaines sectes judéo-chrétiennes, et que l'institution de la quintuple prière musulmane dérive d'influences monastiques chrétiennes.

II. *Vie future.* — La résurrection est un dogme biblique ; sur l'éternité des peines, le Coran est indécis. Les peintures de l'enfer et du paradis sont matérielles, et sont proches parentes de celles du Moyen-Age chrétien. Quant au purgatoire, il est imparfaitement indiqué dans la théologie musulmane.

III. *Fatalisme.* — Dans ce chapitre, qui manque de clarté, l'auteur distingue le fatalisme moral et le fatalisme pratique. Par fatalisme moral, il entend ce qu'il appelle la thèse dogmatique, c'est-à-dire le problème du libre-arbitre. Ni le Coran, ni la théologie musulmane ne tranchent la question. Par fatalisme pratique, l'auteur entend la disposition psychologique au fatalisme, fréquente en Orient, par conséquent chez les Musulmans. Le sentiment du fatalisme aboutit, dans l'Islam, à l'idée chrétienne de la résignation.

IV. *Aumône, légendes sur Jésus et Marie.* — L'auteur relève avec soin la double signification religieuse et politique de l'aumône.

V. *Pèlerinage.* — L'auteur montre bien son importance et son rôle d'unification dans l'Islam ; il fait une description très exacte des rites du pèlerinage.

VI. *Guerre sainte.* — Caractère guerrier de la réforme de Mahomet. L'obligation du service militaire, chez les Musulmans, est le résultat de l'obligation de la guerre sainte. Quant à la tolérance musulmane, elle a été intermittente ; l'auteur aurait pu en dire autant de la tolérance chrétienne.

VII. *La femme.* — L'auteur montre bien la mise à part et par suite l'infériorité de la femme. Il exagère, à notre avis, la rigueur de l'usage du voile ; dans les pays musulmans, en dehors des villes, grand est le nombre des femmes non voilées. Il s'exprime avec une très grande réserve, et il a raison d'en user ainsi, sur l'avenir de la femme musulmane et la possibilité de son émancipation.

VIII. *Enfant et éducation.* — L'auteur oppose l'idée musulmane de l'enfant né bon, à l'idée chrétienne du péché.

IX. *Mystique.* — Le mysticisme musulman n'est pas d'origine coranique ; il a pris naissance en Syrie, sous l'influence chrétienne ; les doctrines mystiques de l'Islam ont subi l'influence des doctrines mystiques chrétiennes.

X. *Avenir de l'Islam.* — Autrefois, les Musulmans ont cru à l'immutabilité de leur religion. Une atteinte, toutefois, a été portée à cette foi par la théorie mahdiste, reflet des croyances millénaristes chrétiennes. Néanmoins, l'Islam s'immobilisait et aucun désir de progrès ne s'y manifestait. L'auteur expose les causes multiples de cet arrêt dans le développement de l'Islam.

Aujourd'hui l'Islam se réveille, et l'auteur se demande sous quel jour apparaîtrait son avenir.

Les conditions dans lesquelles se prépare cet avenir sont les suivantes :

répartition différente des forces militaires dans le monde, action problématique du panislamisme, action plus réelle des confréries religieuses. Dans ces conditions, il est peu probable qu'un réveil militaire de l'Islam se produise, par suite du manque absolu d'unité politique des peuples musulmans.

L'auteur passe en revue les divers États ou pays musulmans capables, d'après lui, de modifier l'avenir de l'Islam, et il a soin d'y noter les aspirations libérales qui s'y manifestent. Ces pays sont la Turquie, l'Arabie, la Russie musulmane, l'Égypte, l'Afrique du Nord et la Tunisie. L'auteur croit, en conclusion, à un rapprochement entre l'Islam et les nations chrétiennes.

D'intéressantes notes terminent l'ouvrage ; elles traitent des sujets les plus divers : minarets, musique, impôts, calendrier, vin, clergé, médecine, etc.

E. MONTET.

P. CALLAUD. — **Le problème de la résurrection du Christ.** — Paris, Nourry, 1909 ; 158 p. in-12, 2 fr. 50. — Bien que l'auteur de cette brochure connaisse les travaux de Arnold Meyer et de Loisy, — je n'ai pas vu cité le nom de P. W. Schmiedel, — il entreprend de ressusciter l'hypothèse de la mort purement apparente de Jésus. On retrouve ici, moins la puissance et l'étalage d'érudition, l'attirail des arguments échafaudés jadis par Paulus, Schleiermacher ou Hase. Il n'y manque même pas les Esséniens, « amis... disons mieux ... frères de Jésus » (p. 134).

S'il reste douteux, je l'avoue, que les pieds de Jésus aient été transpercés de clous, il est probable, en revanche, que ses jambes furent brisées comme celles des deux autres suppliciés. Si le 4^e Évangéliste dit le contraire, pour justifier une prophétie (Jean, xix, 36), M. C. l'entend à la lettre (p. 82). Il raisonne sur le coup de lance porté au côté de Jésus comme si ce détail johannique, connexe d'ailleurs au précédent, avait chance d'être historique. Il tient pour authentique le mot du Christ à Madeleine : « Ne me touche pas » et l'interprète par sa faiblesse extrême : « un souffle suffirait à me renverser » (p. 111).

Ce qu'on notera de plus intéressant dans cette publication, outre l'anachronisme de la mentalité, d'ailleurs très libérale, qu'elle révèle, ce sont quelques détails curieux sur des expériences de témoignage instituées par M. Claparède à Genève. Il y apparaît, une fois de plus, combien l'exactitude est exceptionnelle dans l'observation courante des faits même les plus simples. Le livre de M. Callaud n'aura pas été sans rendre service puisqu'il a souligné, au moins, cette capitale vérité.

F. NICOLARDOT.

P. POLYKARP SCHMOLL. — **Die Busslehre der Frühscholastik.** Ein dogmengeschichtliche Untersuchung. — Munich, Lentner, 1909, un vol. 8° de xvi-163 pages. — Le livre est d'un plan très simple, peut-être descriptif à l'excès ; il est documenté au point de paraître parfois n'être plus qu'une biblio-

graphie raisonnée de la question. Les grandes lignes sont quelque peu effacées et l'historien des religions qui s'enquerra de l'évolution des rites pénitentiels au moyen âge sera maintes fois arrêté par les minuties infinies de l'*attritio* et de la *contritio*, au milieu desquelles évolue avec une surprenante aisance le profond savoir théologique du P. Schmoll. Nous devons à ce livre-manuel quelques vues toutes nouvelles sur l'importance des canonistes dans l'histoire de la pénitence (pp. 39-47 : Gratien et les gloses sur le Décret). Césaire de Heisterbach est ici montré, comme dans le livre de Königer (1906) à sa place parmi les plus originaux des commentateurs du sacrement pénitentiel dans la période post-lombardienne. Pour M. Schmoll la synthèse thomiste est l'aboutissant des efforts d'analyse des deux siècles théologiques qui l'ont précédée. Il n'y a point en cette affirmation une nouveauté foncière : le *terminus a quo* qu'il propose est plus neuf : chez Anselme de Cantorbéry, il reconnaît le *Kompendiator* de la doctrine primitive de l'Église sur la pénitence, et du résumé qu'il a fourni part l'évolution de toute la première période scolastique.

P. ALPHANDÉRY.

A. LAWRENCE LOWELL. — **Le Gouvernement de l'Angleterre.** Traduction française par A. Nerincx, professeur à l'Université de Louvain. *Bibliothèque internationale du Droit public.* — Paris, Giard et Brière (tome I, 1910, in-8, x-696 pp. ; prix : 15 fr.). — Le livre du professeur de science politique à l'Université Harvard ne traite que du gouvernement anglais tel qu'il est aujourd'hui et même uniquement des institutions — nationales et locales — qui ont une portée générale. Les institutions de l'Écosse et de l'Irlande ne sont mentionnées qu'en tant qu'elles se rattachent au gouvernement national ou peuvent en éclairer le fonctionnement.

Un volume ultérieur contiendra un chapitre sur l'Église. Dans le présent volume on ne trouve que quelques courts renseignements relatifs aux affaires religieuses : influence personnelle de la reine Victoria en matière de nominations ecclésiastiques ; commission ecclésiastique pour l'administration des biens de l'Église établie ; l'Église et le gouvernement central ; les pairs spirituels ; l'Association catholique pour l'abolition des incapacités religieuses.

A. HOUTIN.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>P. Monceaux</i> . L'Église donatiste avant saint Augustin	1
<i>P. A. Decourdemanche</i> . La religion populaire des Turcs.	64
<i>Ch. Michel</i> . Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne	141
<i>Ad. J.-Reinach</i> . Itanos et l'« Inventio scuti »	161, 309
<i>Isidore Lévy</i> . Sarapis	285
<i>J. Toutain</i> . La légende de la déesse phrygienne Cybèle, ses transforma- tions.	299

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Ed. Montet</i> . Le quatrième centenaire de la naissance de Calvin.	72
<i>Et. Combe</i> . Bulletin de la religion assyro-babylonienne, 1908.	191
<i>H. Norero</i> . La psychologie religieuse au VI ^e Congrès international de psychologie à Genève	211

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES-RENDUS.

<i>Assmann (E.)</i> . Zur Vorgeschichte von Kreta (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	226
<i>Ballerini (R.)</i> . Les premières pages du pontificat du pape Pie IX (<i>A. Houtin</i>)	262
<i>Besnier (M.)</i> . Les Catacombes de Rome (<i>P. Gauckler</i>).	376
<i>Bossuet</i> . Correspondance publiée par Ch. Urbain et E. Levesque (<i>A. Rébelliau</i>).	381

	Pages.
<i>Bury (J. B.)</i> . The Life of Saint Patrick and his place in history (<i>M. Roger</i>).	97
<i>Clemen (C.)</i> . Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (<i>A. Loisy</i>).	370
<i>Cook (A. B.)</i> . Cretan axe-culte outside Crete (<i>Ad. J.-Reinach</i>). . . .	226
<i>Dühnhardt (O.)</i> . Natursagen, I (<i>A. Loisy</i>).	251
<i>Diès (A.)</i> . La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon. — Le cycle mystique (<i>L. Parmentier</i>)	366
<i>Doutté (E.)</i> . Magie et religion dans l'Afrique du Nord (<i>Ed. Montet</i>) . .	222
<i>Duhn (Fr. von)</i> . Der Sarkophag aus Hagia Triada (<i>Ad. J.-Reinach</i>) . .	226
<i>Genouillac (H. de)</i> . Tablettes sumériennes archaïques (<i>Allotte de la Fuye</i>)	83
<i>Gregory (C. R.)</i> . Das Freer-Logion (<i>A. Loisy</i>)	368
<i>Griselle (E.)</i> . Pascal et les Pascalins (<i>A. Rébelliau</i>)	385
<i>Grænbeck (W.)</i> . Likkemand og Niding (<i>L. Pineau</i>)	96
<i>Hartmann (M.)</i> . Der Islamische Orient, II (<i>R. Dussaud</i>)	89
<i>Hauser (H.)</i> . Ouvriers du temps passé (<i>A. Rébelliau</i>)	260
<i>Hubert (H.) et M. Mauss</i> . Mélanges d'histoire des religions (<i>R. Hertz</i>) .	218
<i>Huyskens (A.)</i> . Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth (<i>R. Reuss</i>)	105
<i>Jevons (Fr. B.)</i> . An Introduction to the Study of Comparative Religion (<i>R. Hertz</i>)	220
<i>Knutzsch (E.)</i> . Die heilige Schrift des Alten Testaments (<i>R. Dussaud</i>) .	88
<i>Kruijt (Alb. C.)</i> . Het Animisme in den Indischen Archipel (<i>R. Hertz</i>) .	352
<i>Loisy (A.)</i> . La religion d'Israël (<i>Ad. Lods</i>)	360
<i>Marr (H.)</i> . Jean de Pétric (<i>A. Meillet</i>)	103
<i>Neustadt (E.)</i> . De Jove Cretico (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	226
<i>Nicolardot (F.)</i> . Les procédés de rédaction des trois premiers évangé- listes (<i>A. Loisy</i>)	258
<i>Pascal</i> . Pensées, éd. Gazier (<i>A. Rébelliau</i>)	261
<i>Pilastre</i> . La religion au temps du duc de Saint-Simon (<i>A. R.</i>)	386
<i>Reinach (S.)</i> . Orpheus (<i>A. Van Gennep</i>)	216
<i>Roberts (R.)</i> . Das Familien Sklaven und Erbrecht im Qoran (<i>Cl. Huart</i>). .	91
<i>Rusch (A.)</i> . De Serapide et Iside in Graecia cultis (<i>Ad. J.-Reinach</i>) . .	94
<i>Seta (A. della)</i> . La Sfinge di Haghia Triada (<i>Ad. J.-R.</i>)	226
<i>Seta (A. della)</i> . La Conchiglia di Phaistos (<i>Ad. J.-R.</i>)	226
<i>Torre (L. della)</i> . Scritti sparsi (<i>M. Schwab</i>)	106
<i>Weinreich (O.)</i> . Antike Heilungswunder (<i>A. Michel</i>)	365
<i>Winter (J.) et A. Wünsche</i> . Mechiltha (<i>M. Liber</i>)	248
<i>Wolf Aly.</i> Der Kretische Apollonskult (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	226
<i>Zœpf (L.)</i> . Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (<i>P. Alphandéry</i>) . .	100

II. — NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

<i>Bastide (Ch.)</i> . L'Anglicanisme (<i>A. Houtin</i>)	269
<i>Belleli (L.)</i> . An independant examination of the Assuan and Elephantine aramaic papyri (<i>Mayer Lambert</i>)	265
<i>Belleli (L.)</i> . Un nouvel apocryphe (<i>M. L.</i>)	266
<i>Brennu-Njalssaga</i> hrsgb. von Finurr Jonsson (<i>L. Pineau</i>)	389
<i>Carra de Vaux</i> . La Doctrine de l'Islam (<i>Ed. Montet</i>)	391
<i>Calluud (P.)</i> . Le problème de la résurrection du Christ (<i>P. Nicolardot</i>)	393
<i>Cook (St. A.)</i> . The Religion of ancient Palestine (<i>R. Dussaud</i>)	115
<i>Darwell Stone</i> . A History of the Doctrine of the Holy Eucharist (<i>M. Goguel</i>)	117
<i>Driver (S. R.)</i> . Modern Research as illustrating the Bible (<i>R. Dussaud</i>)	115
<i>Freybe (A.)</i> . Das Memento Mori (<i>P. Alphandéry</i>)	267
<i>Giran (Et.)</i> . Jésus de Nazareth (<i>M. Goguel</i>)	117
<i>Gressmann (H.)</i> , <i>A. Ungnad</i> et <i>H. Ranke</i> . Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente (<i>R. Dussaud</i>)	264
<i>Harnack (Ad.)</i> . Die Apostelgeschichte (<i>M. Goguel</i>)	117
<i>Jones (R. M.)</i> . Studies in mystical religion (<i>P. Alphandéry</i>)	266
<i>Jordan (L. H.)</i> et <i>Labanca</i> . The Study of Religion in the Italian Universities (<i>P. A.</i>)	269
<i>Lamperez y Romea (V.)</i> . Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad media (<i>P. A.</i>)	267
<i>Liber exemplorum ad usum prædicantium</i> (<i>P. A.</i>)	118
<i>Lowell (A. L.)</i> . Le gouvernement de l'Angleterre (<i>A. Houtin</i>)	394
<i>Mills (L. H.)</i> . Avesta Eschatology (<i>Ad. Lods</i>)	388
<i>Ott (H.)</i> . Thomas von Aquin und das Mendikantentum (<i>P. Alphandéry</i>)	268
<i>Piepenbring (C.)</i> . Jésus historique (<i>M. Goguel</i>)	117
<i>Poznanski (S.)</i> . Esquisse historique sur les juifs de Kairouan (<i>M. Schwab</i>)	390
<i>Saint-Clair Tisdall (W.)</i> . Comparative Religion (<i>Goblet d'Alviella</i>)	388
<i>Saintyves (P.)</i> . Le discernement du miracle (<i>P. Alphandéry</i>)	120
<i>Schmoll (Polykarp)</i> . Die Bresslehre der Frühscholastik (<i>P. A.</i>)	393
<i>Stoop (P. de)</i> . Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain (<i>P. A.</i>)	118
<i>Weill (R.)</i> . La presqu'île du Sinaï (<i>R. Dussaud</i>)	116

CHRONIQUES par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

Enseignement de l'histoire des religions : Cours de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, Sciences historiques et philologiques, p. 271 ; Summer School of Theology à Oxford, p. 273.

Généralités : Fêtes jubilaires de l'Université de Leipzig, p. 122; Institut biblique pontifical, p. 126; Weinreich, Le rôle de la main divine, p. 135; Cumont, Le Mysticisme astral dans l'antiquité, p. 135; Cumont, La plus ancienne géographie astrologique, p. 136; A. Thomsen, Der Trug des Prometheus, p. 280.

Religions des non-civilisés : T. C. Hodson, Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam, p. 280.

Religions de l'Inde et de l'Iran : Le Grand Miracle du Buddha à Çravasti, p. 133; Bâl Gangâdhar Tilak, The Arctic Home in the Vedas, p. 133; Le reliquaire de Purushapura, p. 277; Pilier d'Asoka au N. E. de Bénarès, p. 278; H. Haas, T'oungmi's Yuen-zan-lun, p. 281.

Religions de l'Égypte : G. Radet, La première incorporation de l'Égypte à l'empire Perse, p. 279; Antiquités égyptiennes de la collection du roi des Belges, p. 283.

Religion assyro-babylonienne : A. Boissier, Les éléments babyloniens dans la légende de Caïn et Abel, p. 134.

Judaïsme : Fouilles américaines à Samarie, p. 128; A. Boissier, Éléments babyloniens de la légende de Caïn et d'Abel, p. 134; H. L. Strack, Einleitung in den Talmud, p. 137; H. L. Strack, Traité 'Aboda Zara, p. 137; E. Naville, L'invention du Deutéronome, p. 279; F. Staehelin, Temple de Jahvé à Eléphantine, p. 279; Fr. Schwally, Religion israélite et juive, p. 281.

Islamisme : Van Berchem, Les images chez les Musulmans, p. 282; Un évangile de Barnabé au XVIII^e siècle, p. 282.

Autres religions sémitiques : Dédicace à Astarté palestinienne à Délos, p. 129; E. Vassel, Épitaphe punique, p. 135; Sanctuaire libyanite de Khereibeh, p. 278.

Religions de l'Asie Mineure et de la mer Egée : Nécropole mycénienne à Céphalonie, p. 128; Fouilles de Boghazkeuï, p. 134.

Religions de la Grèce et de Rome : Cumont, La Théologie solaire du paganisme romain, p. 135; Cumont, Les Religions orientales dans le paganisme romain, p. 136; Ad. J.-Reinach, Cultes romains et gréco-romains dans les provinces latines de l'Empire romain, p. 136; Communication de M. Fr. Cumont sur les « colonnes au géant », p. 275; L. Malten, Altorthische Demetersage, p. 280; M. Otto, Religio und Superstitio, p. 281; P. Girard, Le Mythe de Pandore, p. 282.

Religions primitives de l'Europe : Déchelette, Le culte du soleil aux temps préhistoriques, p. 132; Ad. J.-Reinach, La flèche en Gaule, p. 136; A. Heusler, Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, p. 138; Communication de M. Fr. Cumont sur les « colonnes au géant », p. 275; Temple de source au mont Auxois, p. 278.

- Christianisme ancien* : Antiquités chrétiennes d'Asie Mineure, p. 130 ;
Catacombes d'Hadrumète, p. 131 ; La Basilique vaticane, p. 131 ;
P. Monceaux, Épigraphie donatiste en Numidie, p. 137.
Christianisme du moyen âge : La basilique vaticane, p. 131 ; Deux traités
nestoriens de Joseph Hazzaya, p. 138 ; Apocryphe éthiopien Fekkaré
Iyasous, p. 138 ; G. Morin, Sainte Madeleine et Sainte Marthe, p. 283.
Christianisme moderne : Un évangile de Barnabé au xviii^e siècle, p. 232.



Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PERIODICALS

PERIODICALS

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

FEB 14 1991

JAN 15 1992

LD 21

PERIODICALS

BL3-
R4
v. 60

211426

